



جدليات الشورى والديمقراطية

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي



الدكتور أحمد الموصللي


منتدى إقراء الثقافي

جدليات الشورى والديمقراطية

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي





مركز دراسات الوحدة العربية

جدليات الشورى والديمقراطية

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي

الدكتور أحمد الموصللي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الموصللي، أحمد
جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي / أحمد الموصللي.
١٩٩ ص.
ببليوغرافية: ص ١٧٧-١٩٩.
ISBN 978-9953-82-116-0
١. الشورى. ٢. حقوق الإنسان (الإسلام). ٣. الإسلام والديمقراطية. أ. العنوان.
297.272

عنوان الكتاب بالإنكليزية

The Islamic Quest for Democracy,
Pluralism, and Human Rights
by
Ahmad S. Moussalli
(Gainesville, FL, University Press of Florida, 2001)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، شباط/ فبراير ٢٠٠٧

المحتويـــــات

خلاصة تنفيذية

يعالج هذا الكتاب المبادئ الأساسية للحكم والسياسة التي تطورت في التاريخ الإسلامي الأول والوسيط. وهو يهدف إلى تفصيل وتطوير هذه المبادئ والأسس الأولية التي لا تتعارض مع الفكر الليبرالي الحديث للديمقراطية الغربية والتعددية وحقوق الإنسان، بالرغم من أنها نمت في العالم الإسلامي، تاريخياً، بشكل مختلف عن الغرب. وتشتمل هذه المبادئ على مفاهيم العقد السياسي والإجماع، وتقبل الاختلاف والتعددية والمعارضة، وحقوق الأقليات والإنسان. ويمكن اعتبار هذا الكتاب تطويراً وإضافة إلى كتابي السابق حول الأصوليتين الإسلاميتين المعتدلة والمتشددة: البحث عن الحداثة والمشروعية والدولة الإسلامية.

وأشرح في ذلك الكتاب الخطابات الإسلامية الأصولية وتعددها، والتي تشتمل على خطابات شمولية واستبدادية وخطابات تعددية وديمقراطية. وفي الكتاب الذي بين أيديكم أقوم بالإضاءة قدر الإمكان، والبناء عند الضرورة، لتلك المقولات الأيديولوجية والدينية حول الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان التي هي في مرحلة التطور في الخطابات الإسلامية السياسية.

وليست هذه الدراسة بدراسة تاريخية للعصور الإسلامية، لكنها توظف التشكيلات السياسية والدينية بصورة مكثفة، وبخاصة حكم النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين. ففترة هذا الحكم تشكل مرحلة تأسيسية وتكوينية في تشكل الفكر الإسلامي بسبب أثرها في وعي المسلمين. فكل المفكرين المسلمين والفلاسفة والفقهاء والمؤرخين يوظفون تلك المرحلة من أجل تبرير أيديولوجية ما أو فكر ما. وبسبب أهمية تلك المرحلة في شرعنة أي فكرة أو نظام، تحاول هذه الدراسة توظيف أمثلة عديدة من مراحل تاريخية متعددة كالأمويين والعباسيين والفاطميين من أجل تحديد وإظهار التغيرات والتفسيرات في العديد من المبادئ الإسلامية حول الحكم والسياسة. لذلك، فالسلالات التي حكمت العالم الإسلامي ما هي إلا نماذج مختلفة لممارسات وقراءات تاريخية قد تبتعد أو تقترب

من المثل الأولى التي طورها النموذج الأول للنبي (ﷺ) وللخلفاء الراشدين. ولذلك يقوم هذا الكتاب بتزويد القارئ بالتشكيلات والأيديولوجية التاريخية التي جعلت مرحلة حكم النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين النموذج الذي يعود إليه المسلمون من أجل شرعنة مقولة أيديولوجية أو فكرة ما.

لذا، يظهر الكتاب **أولاً** كيفية تطور الرؤى حول مبادئ أساسية سياسية ترتبط بالشورى والاختلاف وحقوق الإنسان والأقليات، ومن ثم تلقي الضوء على التغيرات السلبية والإيجابية التي أثرت في فهم الأمويين والعباسيين والفاطميين. **ثانياً**، يمكن شرح نظام الحكم في الإسلام نظرياً في ضوء المبادئ الأساسية التي ستبحث في القسم الأول من كل فصل: ففي الفصل **الأول** تبحث الشورى والديمقراطية علاوة على قسم البيعة والاختيار والإجماع؛ وفي الفصل **الثاني**، الاختلاف والتعددية في الفلسفة وعلم الكلام والفقه وكذلك المعارضة والثورة؛ وفي الفصل **الثالث**، الحقوق العامة وحقوق أهل الذمة والنساء. كما تقدم هذه الدراسة الإطار النظري والمرجعية التي يوظفها المفكرون الإسلاميون المعاصرون والحركات الإسلامية من أجل شرعنه الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. إن مقولة هذا الكتاب إن مبادئ الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان ليست في تناغم مع الفكر الإسلامي وحسب، بل إن جذور هذه المفاهيم تجسدت في العديد من مفاهيم الحكم والسياسة للفكر الإسلامي الديني والسياسي. وبناء على التشكيلات التي تستمد من العصور الإسلامية الأولى والوسيطة، يظهر هذا الكتاب أن الفكر الكلاسيكي الإسلامي من فلسفة وفقه وعلم كلام، غني في المفاهيم التي تحمي الأفراد والجماعات والتي تشرعن الاختلافات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية والتي تعتبر أن السلطة السياسية العليا في الأرض هي للجماعة.

إن بحث قضايا الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان يتم من خلال روحية عصر الأنوار والليبرالية الكلاسيكية كما دعا إليها جون لوك في مقالتيه حول الحكم، وجان جاك روسو **في العقد الاجتماعي**، وألكس دي توكفيل حول الديمقراطية في أمريكا، وجون ستيوارت سميث حول الحرية. وبينما توظف الأصولية الإسلامية المعتدلة القرآن الكريم لإعادة تفسير الإسلام، فإن عصر الأنوار يوظف مفهوم العقل الطبيعي. ويقوم الإسلاميون ببناء مفاهيم عصر الأنوار على أسس نصية، القرآن والسنة، بصورة جديدة.

فالإسلاميون المعتدلون يتبنون مفاهيم عدة من عصر الأنوار ويدخلونها في الفكر الإسلامي، بما فيها التفريق بين الدولة والمجتمع، والحاجة إلى المجتمع المدني، وضرورة العقد الاجتماعي الذي يمكن حله، ومركزية المجتمع المدني، والإرادة العامة، والدستور، والحكومة المحدودة والتمثيل السياسي، وضرورة الحد من السلطة السياسية، ورفض الحكم التعسفي، وحقوق المعارضة، وأهمية المساواة والحرية والحقوق الفردية وقدسية الممتلكات.

وعبر ربط الفكر الإسلامي الكلاسيكي والوسطوي بالنقاشات السياسية والدينية الحالية، يؤكد الكتاب أن الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الإسلامي الأصولي الحالي، استوعب وأسلم مبادئ الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. وعلى المستوى الديني والأيديولوجي، تشكل مبادئ الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان «المؤسلمة» لاهوت تحرير وقطيعة معرفية مع الماضي. فعلى المستوى السياسي، توسع هذه المبادئ المساحة الشخصية والاجتماعية والسياسية والفلسفية في العالم العربي. على المستوى الدولي، تزود العالم العربي بأرضية مشتركة مع الغرب. وعلى المستوى الثقافي، تشكل هذه المبادئ سياقاً عاماً ولغة سياسية للحوار بين الثقافات والأديان والنظم السياسية المختلفة.

وهكذا، فإن المقولة الأساسية لهذا الكتاب هي بسيطة وكبيرة في الوقت نفسه. وبينما يمكن القول إن تاريخ المؤسسة السياسية العظمى، الخلافة، هو عموماً تاريخ الحكومات الاستبدادية، إلا أن التاريخ الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي يعج بالمؤسسات والمبادئ الليبرالية. ففي الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي والوسطوي، هناك مبادئ قديمة وموازية وأكثر عالمية من مبادئ المساواة والحرية والعدل كما يصورها الفكر التقليدي اليوم.

وبما أن فصول الكتاب وضعت لتعالج مواضيع محددة، يحدد الفصل **الأول** ويشرح مبادئ الحكم والسياسة في الفكرين الإسلاميين القديم والوسيط تحت عنوان جدليات الشورى والديمقراطية، ويظهر هذا الفصل كيف أن الشورى المؤسسة على اختيار الجماعة والعقد بين الحاكم والمحكوم المنعقد حول قسم البيعة وإجماع الأمة شكلت المناهج النظرية التي يجب أن تحكم الحياة السياسية. أما الفصل **الثاني**، الاختلاف والتعددية، فيظهر أن الفكر الإسلامي، نظرياً وتاريخياً، يقوم على فكرة الاختلاف الذي تبلور في تعدد علوم التفسير والفلسفة وعلم الكلام والفقه والسياسة والرأي العام. كما يوضح أن مبدأي المعارضة والثورة كان لهما تبريرات دينية نظرية ترتكز على العديد من المبادئ السياسية والدينية. ويعالج الفصل **الثالث**، الحقوق الشرعية وحقوق الإنسان، فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام وتقسيماتها، التي تشتمل على الحقوق العامة وكذلك حقوق المرأة والعائلة والأقليات. ويعالج القسم **الثاني** من كل فصل كيف طور الإسلاميون المواضيع التي تم بحثها من خلال الفكر الإسلامي القديم والوسيط إلى تبني أو رفض الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. وكذلك يظهر الاختلافات والتعددية في الخطابات الإسلامية للحركات الإسلامية في العصر الحديث ويحلل الرؤى المختلفة للتيارات الإسلامية المعتدلة والمتشددة.

وهكذا فإن ما ينتج عن هذا الكتاب هو تطوير أولي للفكر الإسلامي في العصرين القديم والوسيط وتوصيف مبدئي للفكر الإسلامي الحديث في قضايا الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، وكذلك العلاقة بالديانتين الأخريين، المسيحية واليهودية.

أفكار حول الإسلام في العالم الحديث

في الزمن الحديث، يحاول المفكرون المسلمون، والآن المفكرون الإسلاميون المعتدلون، جعل هذه المبادئ موازية للمبادئ الغربية حول الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. إلا أن هذه المقاربة ليست دفاعية أو اعتذارية. لذلك، سأشرح كيف أن الفكر الإسلامي نظر إلى نفسه على أنه أكثر إنسانية وعدلاً من الفكر الغربي. فالمساواة والحرية والعدالة، على سبيل المثال، كانت، وما زالت، من المبادئ الإسلامية الأساسية التي تبلورت بأشكال مختلفة على مدى العصور وكذلك شوهت في العديد من الممارسات. لذلك، تُظهر فصول هذا الكتاب التطورات التاريخية واستعمال وسوء استعمال وكمال ونقص هذه المفاهيم ومفاهيم أخرى، بدءاً من حياة النبي (ﷺ) إلى الوقت الراهن.

إن غالبية الدارسات الإسلامية المستمدة من المصادر الإسلامية ركزت على صعود وزوال الدول الإسلامية والتطورات التاريخية للفقه التقليدي من أجل التوصل إلى الرؤية الإسلامية للديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. لذلك تفتقد هذه الدراسات إلى حقيقة أن لا الدول ولا الفقه التقليدي هي أكثر تأسيساً للمسلمين من التطورات الأيديولوجية التي أحدثتها حركات المعارضة والإصلاح. لذا يجب النظر إلى هذه الموضوعات لا من موقع السلطة والدولة والمواقع التقليدية العلمية، أو المركز الذي يمثل رؤية سياسية يمكن تفكيكها، بل من منظور المجتمع الذي كان يمتلك رؤى أكثر ليبرالية والتي لم يتم تبنيها تحت ضغط الحكومات أو بسبب المنفعة السياسية، أو بسبب تفضيل الخطابات الرسمية للمؤسسات السياسية والدينية.

تقول آن ماير، على سبيل المثال، في كتابها **الإسلام وحقوق الإنسان: السياسة والتقاليد** إن التفسيرات المحافظة المتعددة للإسلام التي تطورت في القرون الوسطى والتي ما زالت سائدة في الكتب التأسيسية للفقه، هي المسؤولة عن تعامل المسلمين مع حقوق الإنسان. وبينما تصر ماير على أن الإسلام غير مسؤول عن الاضطهاد، وتعترف بتعددية الأفكار والتيارات في العالم الإسلامي، تعتبر أن الإسلام لم يحدد ما يشابه حقوق الإنسان المعترف بها دولياً، أو منظومة محددة لحقوق الإنسان. لكنها لو نظرت إلى النصوص الأولية، القرآن والسنة، وكذلك تجربة المسلمين الأوائل لوجدت منظومة لحقوق الإنسان، ولوجدت في أدبيات الإسلام الوسيط منظومات للحقوق، بالرغم من أن ماير قد لا تعتبر هذه المنظومات منظومات لحقوق الإنسان[1].

كما إنَّ ماير تبني تحليلها على الاعتقاد بالحقيقة المطلقة لمبادئ حقوق الإنسان وعالميتها

---

(١) للاطلاع على المنظومة الإسلامية لحقوق الإنسان، انظر: Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politcs* (Boulder, CO: Westview Press, 1991), pp. xi-xii, and Ridwan al-Sayyid, «Contemporary Muslim Thought and Human Rights,» in: *Islamochristiana* (Roma: Pontificio istituto di studi arabi, 1995), vol. 21, pp. 27-41.

كما يصفها القانون الدولي. ولا تتردد في إضفاء الصفة الكونية على هذه الحقوق. وبطريقة أو بأخرى، فإن الثقافات المتعددة قد أنتجت منظومات مختلفة، وهذا لا يعني أن عدم تطابق منظومة ثقافية ما حول حقوق الإنسان مع المنظومة الغربية ينفي وجودها. فحقوق الإنسان في الغرب تطورت في نطاق الحروب الغربية بين الدول الغربية. لكن ماير تجعل من المنظومة الغربية منظومة مطلقة صالحة لكل زمان ومكان. كان من المفيد لو نظرت ماير في مفاهيم الحقوق عوضاً عن حقوق معينة(٢).

على سبيل المثال، عند الحديث عن حق المعتقد، وبينما تعترف ماير بأن هذا الحق موجود في الإسلام، ترفض أن يكون هذا الحق أساساً للأصل الغربي لهذا الحق. وترفض أي إيحاء إلى التأثير التاريخي للإسلام في هذا الموضوع، بالرغم من وجود مئات الكتب المنشورة في الغرب حول تأثر الغرب بمفاهيم الإسلام وحضارته.

وهكذا من أهداف كتابي إظهار كيفية تطور العديد من المبادئ الإسلامية أو تعليقها، كيف نقرأها في السياقات المتعددة. فحق حرية المعتقد، على سبيل المثال، لا يمكن التعامل معه مع نظيره الغربي في كل الأوجه. فالنصوص الإسلامية الأساسية، القرآن والسنة، تؤكد حق الناس في حرية الاعتقاد. إلا أن الردة تختلف عن حرية المعتقد، إذ إنَّها لا تؤشر فقط إلى الاختلاف في الاعتقاد بل الخيانة ضد الدولة الإسلامية. فالنبي نفسه عامل المنافقين على أنهم مسلمون عند عدم وقوفهم ضد الدولة. بينما عامل الخليفة **الأول** مجموعة من المسلمين الذين امتنعوا عن دفع الزكاة على أنهم مرتدون. وهكذا كانت حرية الاعتقاد والردة تعاملان بشكل مختلف حسب السياق العام للدولة الإسلامية. لكن في عصور لاحقة ربط الاعتقاد والردة أحدهما بالآخر، ما أدى إلى الإشكالية التي نعانيها اليوم.

لهذا أقوم بمحاولة التمييز بين الإسلام كدين وكنظام إيماني إلهي، والدولة الإسلامية كنظام سياسي، وضعت أسسه وبنته الجماعة والعلماء. إن القدرة على التمييز بين الإلهي والإنساني يفتح الأفق أمام المسلمين للتفسير الجديد، وإعادة التفسير، وكذلك التفكيك والبناء. فالإسلام، كنظام اعتقاد، يجب مقارنته بالأديان الأخرى وليس بالدول الغربية الحديثة. لذا يجب مقارنة صعود وسقوط الدول الإسلامية بصعود وسقوط الدول الغربية. وهكذا، فإن القوانين الإسلامية، كتلك المتعلقة بالردة، لا بد من معالجتها في سياق الدولة الإسلامية، ومن ثم مقارنتها بالخيانة العظمى في الدولة الغربية. لا يعني هذا على الإطلاق أن العديد من الدول والمجتمعات الإسلامية لم تستغل قضايا يعتبرها حتى المسلمون واجبات قرآنية ـ كحق المرأة والأقليات ومسائل أخرى مشابهة. ومع أن ماير تعترف بوجود دعم إسلامي لقضايا الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، إلا أنها لا تدرس بشكل معمق الأدبيات الحديثة للحركات الإسلامية المعتدلة. على العكس من

(٢) Mayer, Ibid., p. xv.

ذلك، تعود ماير إلى برامج الأسلمة في إيران وباكستان والسودان ـ والتي هي أصلاً مجال خلاف عند المسلمين وحتى الإسلاميين ـ من أجل مقارنتها بمنظومة حقوق الإنسان «العالمية». وبما أن ماير تعتبر أن هذه البرامج هي برامج وسطية، تعبر عن خيبتها في مستقبل حقوق الإنسان في العالم الإسلامي. كما ترفض أي نقد للممارسات المناقضة لحقوق الإنسان في الدول الغربية. تعتبر معظم الانتقادات الموجهة للغرب مصدر إعاقة في موضوع مقارنة الغرب بالشرق. على سبيل المثال، يعتبر معظم العلماء والسياسيين أن غالبية الانتقادات الغربية لحقوق الإنسان في الشرق الأوسط نتيجة النفاق والمعايير المزدوجة لأن تاريخ الغرب يعج بالاستعمار والجرائم ضد الإنسانية والتمييز العنصري. إلا أن ماير ترفض مثل هذه الإشكالية لأن نظماً كإيران توظفها من أجل إحكام السيطرة على شعوبها.

ومن الصحيح أن انتهاك الأنظمة الغربية لفلسفتها لا يعني عدم صحة الحقوق من حيث المبدأ، لكن مثل هذه الانتهاكات تعفي هذه الأنظمة من الحق الأخلاقي في انتقاد الأنظمة غير الغربية. فالغرب، في ردة فعله على المشاكل الأخلاقية والسياسية في العالم الغربي، طور فلسفة غربية ودولية حول حقوق الإنسان على خلفية الإبادة الجماعية والحروب العالمية وليس على خلفية علاقة الغرب بالعالم المستعمر. والأكثر أهمية من ذلك، أن ليست الأنظمة في العالم الثالث فقط هي التي تنتقد المعايير المزدوجة للغرب بل هذا هو رأي غالبية شعوب العالم الثالث، بما فيها العالم الإسلامي، ومن المسلمين والمسيحيين على حد سواء. ومع أن غالبية دول الشرق الأوسط توظف بشكل سيئ هذه المشاعر وتقمع شعوبها، إلا أن ما حدث في البوسنة في أوروبا وما يحدث للفلسطينيين في الشرق الأوسط، على سبيل المثال ليسا إلا نموذجين من المعايير المزدوجة للغرب.

وعلى مستوى آخر، يزود الفكر الإسلامي الأصولي المعاصر حقوق الإنسان والتعددية وحقوق الإنسان كحقوق دينية، وبالتالي، ينظر إليها على أن طبيعتها قاطعة. إلا أن فهم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان يتوقف على إمكانية إعادة قراءة النصوص الأصلية وإعادة تفسير مبادئ معتبرة في الفكر الإسلامي السياسي والفقهي. وتشتمل هذه المبادئ على الشورى والإجماع والاختلاف وأهل الذمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الحسبة) وأمور مشابهة والتي سنفصلها في ما بعد.

ومع هذا نرى أن بعض العلماء، كعبد الحي النعيم، ينكر في كتابه **نحو إصلاح إسلامي: الحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي**، إمكانية إعادة قراءة وتفسير الشريعة «التاريخية» ومبادئها كالشورى والإجماع من أجل تحديث قضايا الحرية والمساواة. وعوضاً عن ذلك، يتبنى مبدأ أقل أهمية، أي نسخ بعض الآيات القرآنية، وتحويلها إلى منهجية للتحديث والتغيير. ومع أنه يعطي نفسه الحق بنسخ وإعادة العمل ببعض الآيات القرآنية من أجل مواكبة الحداثة، ينكر على الآخرين، سواء كانوا تقليديين أو إصلاحيين أو

إسلاميين حق توسعة المنهجيات المعتمدة في الشريعة الإسلامية، أكان ذلك في الاجتهاد أو الشورى أو الإجماع. ويعلل هذا على خلفية أن الشريعة التاريخية غير قادرة على التغيير[٣].

وفي الحقيقة، فإن الشريعة كما تطورت تاريخياً، أي أدبيات الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، وكما سنظهر في الفصل **الأول**، هي قادرة على التطوير إذا ما أرادت مراكز التعليم الأساسية. ففي عدة مراحل، قامت بذلك، كما كان حال مفتي الديار المصرية محمد عبده، أو لاحقاً شيخ الأزهر محمود شلتوت[٤].

على سبيل المثال، عندما تعامل الشيخ شلتوت مع وضع المرأة في قضية شهادة المرأة، يقول إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية جعلت شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد لأن النساء لم يمتلكن التجربة الضرورية للتعامل مع القضايا المادية. إلا أن المرأة اليوم هي ذات تجربة وبالتالي يجب أن تكون شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل. وهو بهذا يرفض الحجة القائمة على الطبيعة العاطفية للمرأة وأن للرجل قدرات عقلية متفوقة على تلك التي للمرأة. كما إنَّ شلتوت يوازي بين حقوق ووجبات الأقليات مع تلك التي للأغلبية ويرى أن لغير المسلمين الحق في الإدلاء بالشهادة في المحاكم الشرعية[٥].

والقضية هنا، إذاً، أن المراكز العلمية التقليدية كالأزهر الشريف يمكنها إذا أرادت التأثير في المبادئ والقضايا التقليدية إذا كانت تمتلك الإرادة لذلك، فهم يمتلكون الشريعة مع مناهجها في التغيير ومرونتها. إن الشريعة التقليدية قادرة على التطوير إذا ما قرر العلماء القائمون بها العمل على ذلك.

ومن النماذج الأخرى على إمكانية التغيير من داخل المؤسسات الدينية فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين. فهو يدخل في الفكر الشيعي، وعلى عكس ولاية الفقيه عند آية الله الخميني، ضرورة الحكم الديمقراطي من خلال إعادة النظر في مفهوم الحكومة الإسلامية. يقول شمس الدين الذي كان يشغل منصب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان قبل وفاته، إن شرعية الحكومة لا تستمد من النصوص القرآنية بل من المعاملات الإنسانية. فالعقل هو الذي يطالب الناس بتأسيس حكم سياسي، وبالتالي، فإن المجتمع يمكن أن يكون مجتمعاً إسلامياً من دون أن تكون الدولة دولة إسلامية، فليس هناك

---

(٣) Abdullahi Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, foreword by John Voll, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), pp. 40-58 and 77-89.

(٤) انظر: Muhammad Saayid Ishmawi, «Shariaya in the Discussion on Secularism and Democracy,» in: Christopher Toll and Jakob Skovgaard-Petersen, eds., *Law and the Islamic World: Past and Present* (Copenhagen: Royal Danish Academy of Science and Lettres/Munksgaard, 1995), pp. 133-138.

(٥) انظر على سبيل المثال: Kate Zebiri, *Muhamud Shaltut and Islamic Modernism* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

حكم إلهي أو تمثيل لله في الأرض. أما مناط التشريع فهو تنظيم المعاملات الإنسانية والحياة الاجتماعية، لذا، فإن الدولة يجب أن تكون نتاجاً طبيعياً للمجتمع، وبالتالي، فإن المجتمع المسلم يؤدي إلى قيام الدولة الإسلامية لا العكس. فالأمة كلها مخاطبة في القرآن، كما إن الشورى، لا ولاية الفقيه، هي أساس الحكومة الإسلامية. وهكذا، وبعكس الرؤية التاريخية عند الشيعة حول عدم أهمية الحكومة في عصر الغيبة أو الاعتماد على الإمام، فإن شمس الدين يعتبر ولاية الأمة على نفسها كالمفهوم الأساسي للحكومة الإسلامية. فالشورى هي التي توحد الأمة في قراراتها وظاهرها[٦].

وهنا، لا أدافع أو أقدم الأعذار عن الفكر الإسلامي السياسي، فأنا أقر بالأوجه السلبية للفكر السياسي الإسلامي القديم والوسيط والحديث، إلا أنني سأحاول إظهار أن الفكر السياسي الإسلامي قد بدأ بالفعل وخلال عدة عصور مبادئ متقاربة مع مبادئ الفكر الغربي في قضايا الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. إن حسن أو سوء استخدامها لا يعود فقط إلى الفهم الفلسفي والفكري بل أيضاً إلى تداخل السياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إن تطبيقها بشكل حسن اليوم لا يتطلب فقط تطويرها الفكري، الذي تقوم به اليوم بخاصة حركات الإسلام السياسي المعتدل، بل يتطلب أيضاً السياقات الحرة السياسية والاجتماعية التي يفتقر إليها العالم الإسلامي اليوم.

وعلى عكس جوهانس يانسن (Jansen) في كتابه **الطبيعة المزدوجة للأصولية الإسلامية**، الذي يشوش القارئ في مجال الفكر الإسلامي المعاصر ويمحو الفروقات بين الأصولية والإصلاحية، أهدف في كتابي هنا إلى توضيح الفروقات. فيانسن يخلط عن قصد بين التيارين وبين العنف عبر مقولته: الأصولية الإسلامية هي سياسة ودين[٧].

ويفترض أنه بينما تتكون الأصولية الإسلامية من دين وسياسية، فالسياسة لا توجد من دون عنف ـ في حالة المسلمين فقط! لذا، فإن الأصولية الإسلامية تماهي بين الدين والسياسة والعنف[٨].

ويحاول يانسن ربط الأصولية والعنف وإظهار أن جذور العنف ليست نتاج سياقات حديثة للحركات الإسلامية بل هي نتيجة الفكر الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وحتى لفكر ابن تيمية ـ وأيضاً حتى إلى جوهر الإسلام.

---

(٦) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

(٧) Johannes J. G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), p. xi.

(٨) المصدر نفسه.

والأكثر أهمية من ذلك أن منطق يانسن يقوم على التحجيم؛ فعلى سبيل المثال، يقول إن السلطة عند الأصولية الإسلامية هي قضية يجب الاستيلاء عليها ولا يمكن المشاركة فيها مع أي مجموعات أو أفراد أو مؤسسات(٩).

وتمكن يانسن من تقديم هذه المقولة لأن المادة التي يستعملها لبناء الأفكار الأصولية حول الحكم والمشاركة السياسية تقوم على مقولات المفكرين الأصوليين المتشددين والذين هم مدانون من الأصوليين المعتدلين أو عبر تحوير إسلاميين أساسيين كحسن البنا. وهكذا يمكننا التساؤل عن ما إذا كان مطلب حركة الإخوان المسلمين لإقامة الدولة الإسلامية هو مطلب يمنع المشاركة في السلطة، كما يقول يانسن(١٠).

ومن الواضح أن محاولات الإخوان المسلمين المشاركة في السلطة والانتخابات في مصر وغيرها منذ تاريخ طويل يدحض هذه المقولة. بل هنالك أمثلة عديدة على استبعاد الإسلاميين من المشاركة السياسية في أغلب الدول الإسلامية.

كما إنَّ منطق يانسن يصر على أن الأصولية لها مظهر لاهوتي، وأن الأصولية الإسلامية تريد إقامة مملكة الله على الأرض. وفي هذه المملكة تصبح الحقيقة الحرفية للكتاب السماوي، آي القرآن، تتحكم بحياة المواطنين. وهكذا، فإن الأصولية الإسلامية هي نتاج الخيال الديني. لكن مقولتي هي على عكس ذلك، فبالرغم من أن الأصولية تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية، فإن مماهاة هذه الدولة مع مملكة الله هي نتيجة الخلط بين الإسلام واليهودية المسيحية. فالإسلام بدأ كدولة، كما إنَّ المسلمين، بمن فيهم الرسول (ﷺ)، لم يدعوا إلى إقامة مملكة الله. فإيمان المسلمين في الآخرة، والجنة والنار، جعلهم ينظرون إلى هذه الدنيا على أنها فانية وزائلة، وليست دائمة. ومع أن الخيال البشري هو عنصر من عناصر التفكير، فإن السياقات والحقائق القاسية التي يعيشها المسلمون، سواء بسبب الاستعمار، أو الإمبريالية، أو الدولة القومية الحديثة، كان لها الأثر الكبير في تسييس الفكر الديني.

ولا يفرض يانسن فقط مفهوم مملكة الله على المسلمين بل إنه يفرض مفهوماً آخر أكثر خطورة، وهو تصنيف لا يمت بصلة إلى الفكر الإسلامي. يقول إن الفكر الأصولي يصنف الناس إلى من هم بشر ومن هم أقل من بشر(١١).

والمعلوم عند الجميع أن جميع الأديان، بما فيها الإسلام، تقسم الناس إلى مؤمنين وغير مؤمنين، أو ناجين وغير ناجين لكن ليس إلى بشر وغير بشر. وكنموذج على هذا التصنيف، يذكر يانسن التاريخ الحديث في الجزائر ومصر ـ لكنه لا ينتقد ولا مرة واحدة

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣.
(١١) المصدر نفسه، ص ٦.

سوء معاملة الاستعمار والإمبريالية وإسرائيل للعديد من الشعوب. لكن يانسن يذكر مثالاً على تصنيفه قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنها تبرير لاستعمال العنف ـ وهو يفعل ذلك عبر تشويه آراء فهمي هويدي في هذا الموضوع. وأبرهن في هذا الكتاب أنه مع وجود جماعات متشددة ومفكرين متشددين يوظفون هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتبرير العنف، إلا أنه لا يذكر وجود شخصيات إسلامية كحسن الترابي وراشد الغنوشي وحسن الهضيبي وحتى هويدي يوظفون هذا الأمر من أجل تبرير المشاركة السياسية والانتخابات والتعددية والرأي العام وحتى الديمقراطية.

علاوة على هذا، فإن تشويه الحقائق لا يتوقف فقط عند القضايا المعاصرة بل يشتمل على كل التاريخ الحديث. على سبيل المثال، يقول يانسن إن الأصولية الإسلامية بدأت في القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني. وعلى عكس كل الدراسات المعتبرة والموثقة، يجعل يانسن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا الآباء المؤسسين للأصولية الإسلامية. كما ينكر حقيقة كون هؤلاء المفكرين إصلاحيين أو ليبراليين أو مُحدَثين. إن رفض يانسن فكرة وجود إصلاحيين في الإسلام هو نتاج فقره الفكري المتمثل في خلطه بين الإصلاحيين والأصوليين والليبراليين أو في رؤيته أن الحدود هي الشريعة. لكن من المعلوم أن الحدود هي فقط عنصر صغير من عناصر الشريعة التي هي طريقة حياة ومنهج شامل. أما الأصولية فهي ليست فقط ناتجة من وجوب أن يكون الإسلام مرتكز السياسة بل أن يكون الإسلام هو أساس تطوير الفلسفة والأخلاق والعلوم وحتى التكنولوجيا. لهذا يظهر هذا الكتاب أن الإسلاميين يحاولون أسلمة كل أوجه الحضارة الغربية من أجل ملاءمتها مع النصوص الإسلامية. وتعتبر الأصولية أن النص القرآني هو أعلى سلطة تفسيرية ومفهومية وعملية. فالإصلاحيان: الأفغاني وعبده حاولا تفسير النص من خلال العلوم الغربية والعقلانية والحداثة. وهكذا، أخضعا النص إلى اكتشافات العلوم الغربية. فالشورى تصبح موازية للحكم الدستوري، فيفسرون الإسلام حسب مقتضيات العصر الحديث من منظور الإصلاحيين. وبهذا جعلوا للعلوم السلطة التفسيرية والمفهومية العليا. كذلك يبدو أن يانسن يقترح أن كل من هو إصلاحي أو ليبرالي عليه رفض الإسلام وفهمه السياسي.

وهنا أقوم بتحليل مقارن للمبادئ السياسية العامة التي طورتها الأصولية والإصلاحية من أجل تزويد القارئ بالخلفية العامة للقضايا الفكرية والسياسية في القرنين المنصرمين. كما ألخص الآراء السياسية التي تساعد في فهم الخطابات الإسلامية الجديدة حول الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

شهدت أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ولادة ردّين سياسيين أساسيين من أجل إصلاح الإمبراطورية العثمانية والدولة القاجارية. الرد **الأول** كان ليبرالياً وعلمانياً، فدعا إلى القطيعة المعرفية والسياسية مع الماضي رافضاً كل أساليب الحكم السلطاني وداعياً إلى تبني الغرب جملة وتفصيلاً. من ممثلي هذا التيار عباس محمود

العقاد، طه حسين، محمد حسين هيكل، لطفي الزيات وآخرون. أما الإصلاحية الإسلامية فمثلت الرد **الثاني** الذي دعا إلى استيعاب الحضارة الغربية في التراث الإسلامي. كما إنَّ إصلاحيين كالأفغاني دعوا إلى الثورة، وآخرين كرضا دعوا إلى إقامة الحكم الدستوري، كما إنَّ آخرين كعبده اعتقدوا بأن المدخل الضروري للإصلاح السياسي هو إصلاح النظام التربوي والمؤسسات الاجتماعية(١٢).

كما شكلت الحرب العالمية الثانية نقطة تحول في تاريخ القوى الإمبريالية التي سعت إلى السيطرة على الأسواق العالمية والمواد الخام، فالاضطهاد الذي صدر عن القوى الإمبريالية أوصل إلى توجهات اشتراكية وقومية أضعفت الرد الإسلامي الليبرالي وقوت الرد العلماني ذا التوجه العلماني، فمصر التي كانت تحت الانتداب الإنكليزي، هي نموذج جيد للتأثير الفكري والسياسي في كل العالم العربي. وفي تلك الفترة كان المصريون يركزون جهدهم على تحرير بلادهم من الاستعمار الإنكليزي ويدعون إلى حكم ديمقراطي، ديني أو علماني. إلا أن ظهور القومية العربية بقوة مع الرئيس جمال عبد الناصر أوصل معه القومية الاشتراكية العلمانية التسلطية، فالرد العلماني تم تبنيه لكن من دون الديمقراطية(١٣).

ومع أن عبد الناصر نظر إلى الإسلام على أنه إحدى دوائر السياسة الخارجية المصرية، إلا أنه في الحقيقة لم يتجاوز هذا مستوى الخطاب الرسمي. وبهذه الطريقة، فإن الردّين، العلماني الديمقراطي والإسلامي الإصلاحي، تم إجهاضهما. وفي العقود الماضية، انتشرت في العالم الإسلامي الحركات التي تدعو إلى العودة إلى أصول الدين، الأمر الذي شكل رداً **ثالثاً** على تحديات الحداثة. فقادة تلك الحركات يعتقدون أن تطوير الروح والأخلاق والسياسة الإسلامية سيؤدي حكماً إلى إدانة الفساد الأخلاقي ويمجد المثل والتوصل إلى حكومات تمثيلية حقيقية. مثل هذا التطور سيفضي إلى تعبئة المسلمين من أجل تحديث حضارتهم الإسلامية التي تشكل مصدر الشخصية الإسلامية والقوة الإسلامية.

ومثل أي ناتج فكري أو سياسي، لا بد من دراسة صعود الأصولية الإسلامية من خلال عملية معقدة من الأزمات وردات الفعل الفكرية والسياسية والاقتصادية والتربوية. إن دمج الديني بالسياسي ليس بجديد، فقد تمسك به الخوارج في بدايات الإسلام في القرن السابع. فكانوا أول من طرح مسألة حاكمية الله وسلطة القرآن كمرجع وحيد للمسلمين.

---

(١٢) انظر: وجيه كوثراني، **مشروع النهوض العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٢ ـ ١٨، ومحمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(١٣) فاروق حمادة، **بناء الأمة بين الإسلام والفكر المعاصر** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٦)، ص ٨٦ ـ ١٣٤؛ كوثراني، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٤؛ «مشكلات الحكم في الفكر الإسلامي الحديث،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٤ (١٩٩٢)، ص ٦٩ ـ ٩٣، وتوفيق محمد الشاوي، **فقه الحكومة الإسلامية (بين السنة والشيعة) وقراءة في فكر الثورة الإيرانية** (آن آربر: العصر الحديث، ١٩٩٥).

ولهذا لم يخضعوا لآراء الجماعة بل عزلوا أنفسهم عن الحياة الاجتماعية وحاربوا كل من لا يلتزم الأحكام النصية للقرآن. علاوة على هذا، أعتقد الخوارج أنهم بذلك أصحاب الحق في الحكم على الآخرين، على مستوى المعتقد أو السلوك، إذ إنَّ لكل عمل مضموناً دينياً. مثل هذا الرأي حوّلهم إلى متشددين في الرأي والعمل. ولهذا، اعتبرتهم غالبية المسلمين خارجين عليها، ما يوجب مقاتلتهم.

وفي العصر الجديد، فإن الوهابية، التي تتبع ابن تيمية الفقيه المعروف، دعت إلى تطهير الإسلام بالعودة إلى أصول الدين، القرآن والسنة. فتبعت منهجاً دقيقاً في محاولتها إعادة تشكيل المجتمع والدولة على أسس التوحيد والسلف الصالح. إلا أن أهمية العودة إلى السلف سببه رفض الدخول في النقاشات الفكرية والفلسفية والالتزام بالنصوص الأساسية من دون أي محاولة لإعادة تفسير مبادئ الإسلام. لذا، ركزوا أكثر على الناحية الروحية والأخلاقية للإسلام، بينما تركوا الأمور السياسية للنخب السياسية التقليدية. كما ظهرت حركات أخرى مهمة مثل السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان اللتين بدأتا كتوجهات صوفية تحولت لاحقاً إلى حركات سياسية تصارع تدخل الغرب في السودان وليبيا. وكانت الحركتان ذواتي طبيعة طهورية هدفت إلى استعادة الإسلام الحق من خلال العمل السياسي من أجل إنقاذ الجماعة الإسلامية.

وعلى مستوى آخر، كان للأفغاني أثر فكري وسياسي كبير جداً في وضع روزنامة الفكر السياسي الحديث التي ما زالت إلى حد كبير العمود الفقري للإصلاح السياسي والفكري. وكان على استعداد للتفكير بل حتى تبني أي معرفة فكرية أو سياسية أو علمية من أجل التحفيز على تقدم الأمة الإسلامية. وفي السياسة، كان على استعداد تبني المؤسسات والأنظمة التي يمكن أن تخدم العالم الإسلامي وتنقذه من أزماته، كما إنَّ تلميذه محمد عبده ولاحقاً رشيد رضا، ملهم حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، تبنيا أوجهاً مختلفة من الفكر السياسي والأيديولوجي للأفغاني. فمال محمد عبده إلى الوجهة التحديثية الأوروبية في فكر الأفغاني، بينما التقط رضا الدعوة إلى العودة إلى الأصول. فقد أراد رضا إحداث نهضة فكرية وتطوير المؤسسات الإسلامية الجديدة من أجل إقامة الدولة الإسلامية، وبالتالي تسهيل نهضة الأمة وضمان الأسس الأخلاقية للمجتمع. وبطريقة مشابهة، أظهر الإصلاحي محمد إقبال (١٨٧٦ ـ ١٩٣٨) والأصولي أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) نفس الاختلافات. وقد حاول الاثنان إعادة النظر في التراث الإسلامي وبقضايا المعرفة والسياسة من خلال محاولات لإعادة الاعتبار للاجتهاد. وبالرغم من هذا، كان المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان، طهورياً في دعوته إلى إعادة مأسسة الإسلام. فهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية على أسس طهورية إسلامية مركزاً جهوده على إقامة الدولة. ومثل هذه الدولة تتحمل أعباء تطبيق الإسلام كطريقة حياة شاملة وكنظام كامل.

من ناحية ثانية، أظهر إقبال توجهات ليبرالية في محاولته إعادة النظر في التراث الإسلامي من خلال الحداثة الغربية من أجل تجديد النظم الفكرية والسياسية الإسلامية. ولهذا، كان للدولة الإسلامية دور ثانوي مقارنة بالمهمة الفكرية الأساسية التي يجب على المسلمين القيام بها. إن تطوير أيديولوجيات عادلة وحديثة يتوقف على تطوير سياسات عادلة وحديثة.

وبطريقة مماثلة لأبي الأعلى المودودي، ركزت حركة الإخوان المسلمين، التي تأثرت بفكر رضا والأفغاني، فكرها وأعمالها على الناحية السياسية للإسلام من أجل القيام بنهضة إسلامية. ولذلك، طالبت بضرورة إقامة الدولة الإسلامية كخطوة أولى في مجال تطبيق الشريعة بأقصى سرعة ممكنة. ومع أنها أسست إعادة النظر في الفكر الإسلامي على أصول إسلامية، إلا أنها أدخلت في الفكر الإسلامي مفاهيم غربية أساسية كالحكم الدستوري والديمقراطية. اعتبرت مثل هذه المفاهيم كوسائل أساسية لتحديث فكرة الدولة الإسلامية. لكن توتر العلاقة بين الإخوان والحكومة المصرية أدى إلى انفصال بعض الإخوان بقيادة قطب. وأصر قطب على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية رافضاً أي انفتاح فكري على الغرب.

لقد اعتقد قطب أن الدولة الإسلامية ليست وسيلة بل أحد أصول الدين لأنها تدل على الخضوع لله بناء على شريعته، ولأنها تمثل الطاعة الأيديولوجية والسياسية لله. ومن دون مثل هذه الطاعة، فإن أي دستور هو فاقد للشرعية، كما إنَّ الدولة تفقد مشروعيتها وتدخل في الجاهلية. كما إنَّ آية الله الخميني يحدد حدود الحكومة الإسلامية الشرعية، فيقول إنه مع أن الشريعة هي من يضفي الشرعية على الدولة، إلا أن ولاية الفقيه تشرعن عن حق هذه الدولة. وفي العالم الإسلامي اليوم، إن مطالب الحركات الإسلامية الرئيسة في الجزائر وتونس والأردن ومصر مشتقة من خطاب البنا حول الدولة الإسلامية والحكم الدستوري والتعددية الحزبية. أما الأصوليون الإسلاميون المتشددون السنة فيتبعون خطاب سيد قطب، لكنَّ الأصوليين الشيعة يتبعون خطاب الإمام الخميني.

ويوظف الإسلاميون مفهوم التوحيد على أنه الخيط الذي يربط كل مجالات المعرفة وأوجه الحياة بعضها ببعض. فمن دون التوحيد ينتقص الأصوليون من تمام المعرفة والأخلاق والسياسية والاقتصاد وعلم الكلام وغيرها. فالله هو أساس كل شيء مادي وروحي، وهو كذلك السلطة العليا التي تتطلب من الناس الخضوع لله. فالخضوع لا يكون إلا لله. وهكذا، يتجاوز معظم الأصوليين الخضوع التقليدي كما كان الحال في التاريخ القديم والوسيط والحديث ويضفون على التوحيد أهمية سياسية واجتماعية. وبالتالي فإن إخضاع الحياة السياسية لأعلى مستوى من المشروعية الدينية، وبالتالي، يتحول التدين إلى سلوك سياسي، **أولاً**، وإلى دولة إسلامية، **ثانياً**. ويجب الانتباه إلى أن رفض مشروعية المحاولات العلمانية والإصلاحية لا يعني أن الفكر الأصولي هو فكر تقليدي. وفي الحقيقة، يوجه الإسلاميون انتقاداتهم إلى المؤسسات السياسية والدينية التقليدية وإدارة

الشؤون السياسية والدينية بطريقة تقليدية. على سبيل المثال، يقول قطب إن علماء الدين التقليدين لا يفهمون روح الإسلام. بل إنهم يتبعون فقهاً متخلفاً يفضي بالفكر الإسلامي إلى عدم ربطه بالواقع المعيش وربطه بالقوى السياسية ما يفضي إلى غربة الإسلام بين المسلمين. كما ينتقد الإسلاميون النخب العلمانية لتهميشهم الإسلام في إدارة قضايا المجتمع والدولة. فالنخب الدينية والعلمانية تدفع بالإسلاميين إلى تطوير نموذج إسلامي جديد يأخذ في الحسبان الدين والحداثة. وهكذا، وحتى عند تشديدهم على وهن الحضارة الإسلامية، فإن الإسلاميين يصرون على ضرورة قيام نهضة إسلامية غير تقليدية تؤدي إلى تعبئة سياسية واجتماعية. وعلى المسلمين تطوير أيديولوجيات وعلوم وفلسفات جديدة مؤسسة على الإسلام من أجل استعادة القوة والرفعة الإسلامية[١٤].

إن المشاريع السياسية الإسلامية، سواء على المستوى النظري أو العملي، تقوم على تجديد مبادئ قديمة، وعلى تأصيل مبادئ جديدة. لكن الإصلاحيين الذين عملوا على التوفيق بين الفكر الإسلامي التقليدي والفكر الغربي تبنوا مبادئ غربية كالديمقراطية والجمهورية وأدخلوها ضمن الفكر الإسلامي السياسي التقليدي. وبسبب عدم تطويرهم لنظرية متكاملة، فإن الفكر الإصلاحي السياسي كان موجهاً لإنقاذ الفكر التقليدي ومؤسساته ولأهداف سياسية آنية. لذا، فإنهم يعيدون تفسير المفاهيم والمبادئ التقليدية من أجل الوقوف في وجه الأفكار الغربية حول الحكم والسياسة. فهم أرادوا التوفيق بين الدين والعلم من أجل إحياء الدين ومن أجل التواصل بين الشرق والغرب وهكذا، كان الإصلاحيون رواد أسلمة مفاهيم كالديمقراطية والتعددية والإيمان بإمكانية التوفيق بين الشرق والغرب.

إن التفسيرات الإصلاحية لم تعمل على تدمير الحالة التأسيسية للمدارس الفقهية والكلامية. لذا، فإن رفض عبده، على سبيل المثال، إمكانية فهم الأمور الغيبية هو من الأمور التقليدية. فمقولته هي إعادة تفسير مبسطة للمبادئ ومفاهيم العصر الوسيط من دون الغوص في التفاصيل والشروحات. كما إنَّ مقولة الإصلاحيين حول توافق العلم مع الدين وحول صفات الله الإيجابية والسلبية تم تبنيها أساساً وإعادة صياغتها بطريقة جديدة من كتابات الغزالي. كما اتبع الإصلاحيون خطى فلاسفة، كالكندي وابن سينا وابن رشد، إدخال العلوم في الدوائر الفكرية وفي تشجيع الدوائر العلمية على إعادة النظر في التفسيرات التقليدية للمبادئ الفلسفية والدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية[١٥].

---

(١٤) أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٢٣ ـ ٢٥ و٤٧ ـ ٥١.

(١٥) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٧ ـ ٥١، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، **والمنقذ من الضلال** (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٣).

وبخلاف الإصلاحيين، فإن الإسلاميين يرفضون الماضي والحاضر الإسلاميين والغربيين. ويعتبرون أن الفلسفة والعلوم والفقه وعلم الكلام ما هي إلا تركيبات تاريخية مفتقرة إلى قيم عالمية. كما يؤطرون هذه الأمور في سياقاتها السياسية والاجتماعية التاريخية وينكرون على التفسيرات القديمة والوسيطة والحديثة أي صحة كونية. وبما أن هذه التفسيرات هي قراءات مؤقتة للنص الديني وللحقيقة، فإنها تفتقر إلى السلطة التي يمتلكها النص الديني. ولا يعرف الحقيقة المطلقة إلا الله المنزل لهذا النص. أما معرفة الإنسان فلا يمكن أن تكون إلا من خلال مجموعة من الظروف المعقدة التي تؤثر في التفسيرات السياسية والفلسفية والفقهية والكلامية وفي تعدد أساليب الحياة. لهذا، فإن منطق قراءة ما، إضافة إلى الحقيقة الشكلية، تستمد من توظيف القارئ لها.

وهكذا، فإن غالبية الإسلاميين يحوّلون رفض القراءات التاريخية إلى تبنّي قراءات مشروعة جديدة تأخذ بعين الاعتبار المكان والزمان الحاليين. إلا أن هذا الخطاب حول قراءة ومعنى النصوص يوصل إلى قراءات متعددة تدعو إلى التحول الديني والفكري والأيديولوجي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي. وقد تمثل كيلاً من الخطاب والتحول في حركات وسلوكيات معتدلة ومتشددة. إن الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، وهي الأسس الأيديولوجية لمبادئ العولمة الجديدة، ليست، فقط، مفاهيم أساسية في الفكر السياسي الغربي بل إنها تتطور أيضاً في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ومع أن عمليّة دمج الفكر الإسلامي المعاصر بالديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان قد تدهش العديد من السياسيين والمفكرين والعوامّ، إلا أن عمليّة الدمج هذه أصبحت جزءاً أساسياً من اهتمامات المفكرين والأحزاب السياسية في العالم الإسلامي. علاوة على هذا، فإن الوعي بالحاجة إلى الديمقراطية تتخطى المستوى النظري لتصبح جزءاً من مطالب المسلمين أنفسهم، وبخاصة في مواجهة حكوماتهم. وقد انعقد العديد من المؤتمرات السياسية والفكرية لتدارس الطرق والوسائل من أجل البدء أو تحسين عملية الديمقراطية والليبرالية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي. إن الرأي الغالب في الدوائر الفكرية الإسلامية، بما فيها المفكرون الأصوليون الأساسيون، مع تعدد الخطابات حول تبني الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان الإسلامية وهي الآن في البناء في الدراسات الإسلامية[١٦].

إن تبريرات الفكر الاستبدادي والسياسات السلطوية هي في طور السقوط، إذ إنّها تعتبر العوائق التاريخية الأساسية في تطوير المجتمعات الإسلامية وحرياتها وكذلك في الحياة الدينية.

---

(١٦) انظر على سبيل المثال: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)؛ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، و**الحياة**: ١١/١٠/١٩٩٦، و١٢/١٠/١٩٩٦.

كان لتهاوي الاتحاد السوفياتي أثر في تسريع التركيز على الشرعية السياسة للديمقراطية، والضرورة الاجتماعية لحقوق الإنسان والملاءمة الفكرية للتعددية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي. ويعزو المفكرون العلمانيون والإسلاميون ظروف الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية السيئة إلى غياب الديمقراطية والتعددية في العالم الإسلامي. فالعملية السياسية الجديدة التي تصر على أهمية الديمقراطية السياسية والليبرالية هي في تصاعد بين غالبية القوى السياسية والاجتماعية، بما فيها الإعلام والجامعات. على سبيل المثال، نشرت جريدة **الحياة** بشكل مكثف، عدة أيام، مقالات عن «المجتمع المدني والتعددية والديمقراطية في مصر والعالم العربي». كما كانت هنالك عدة ندوات عن «التجربة الديمقراطية في العالم العربي» عقدت في الغرب و«أزمة الديمقراطية» عقدت في قبرص والتعددية السياسية والديمقراطية في العالم العربي في عمان. كما إنَّ مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عقد مؤتمراً في القاهرة حول الديمقراطية في العالم العربي[(١٧)].

إلا أن الغرب ركز عموماً الخطر الإسلامي لمصالحه ولأنظمته من دون أدنى انتباه أو تعاطف مع قمع الشعوب الإسلامية، وكذلك، أهمل الحوارات والمناقشات حول التيارات السياسية في المواضيع السياسية وحقوق الشعوب. لذا، نرى العديد من العناوين المستغربة مثل «رجل واحد، صوت واحد، لمرة واحدة» أو تحدي الإسلام المتشدد» «هل ستدوم الديمقراطية في مصر؟» أو «صراع الحضارات» ما يفزع القارئ الغربي ويباعد ما بين الغرب والشرق[(١٨)].

ومع أن هناك العديد من الأكاديميين في العالم الغربي الذين تهمهم قضايا الشرق الأوسط بشكل حقيقي، إلا أن الغرب عموماً يهمل هذه القضايا لأن تأثيراتها محلية ولا تؤثر في مصالحه.

إن الظروف السياسية في العالم العربي، وبخاصة في الجزائر ومصر ولبنان والسودان وتونس والآن العراق والسعودية أوصلت إلى نقاشات حول تناغم الخطابات الإسلامية، وبخاصة موضوع الدولة الإسلامية، مع الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والعلاقة مع الغرب. إلا أن غالبية وسائل الإعلام والأكاديميين الغربيين، وكذلك نظراؤهم في العالم العربي نظروا للفكر الإسلامي، والإسلام عموماً، بأنه لا يتلاءم مع الديمقراطية لأن

---

(١٧) **الحياة**: ٢ ـ ٦/٨/١٩٩٣؛ ١٩/٩/١٩٩٣، و٢٥/٩/١٩٩٣، و**قضايا الأسبوع** (١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣)، ص ١ ـ ٢.

(١٨) Edward P. Djerejian, «One Man, One Vote, One Time,» *New Perspective Quarterly*, vol. 10, no. 3 (Summer 1993), p. 49; Judith Miller, «The Challenge of Radical Islam,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 2 (Spring 1993), pp. 54-55; «Will Democracy Survive in Egypt?,» *Reader's Digest*, vol. 131, no. 788 (December 1987), p. 149; «The Arab World Where Troubles for the US Never End,» *U.S. News and World Report* (6 February 1984), p. 24, and Samual P. Huntington, «The Clash of Civilizations,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), pp. 22-49.

طبيعته استئصالية. ومن المؤكد أن هناك مجموعات إسلامية استئصالية تؤمن بضرورة التغيير الأيديولوجي والديني والسياسي العنيف. فهم يؤمنون أنه بالانقلاب الجذري على الأوضاع القائمة يمكن إصلاح الأوضاع القائمة والعودة إلى الإسلام. إلا أن غالبية القوى الإسلامية الشعبية والمؤثرة تعتقد بالحاجة إلى قراءات جديدة للفكر الإسلامي تشتمل على الديمقراطية والتعددية. لكن يجب الالتفات إلى أن القراءات الدينية الإسلامية المتشددة دينياً وسياسياً وأيديولوجياً لا تقوم على مبادئ إسلامية معينة خاصة بالمسلمين حول الكون والدين والمعرفة والخلاص، بل إن التشدد هو حالة عالمية لا تقتصر على الحركات الإسلامية. لذا، فإن ربط التشدد بالعقيدة الإسلامية أو بالفكر الإسلامي الحديث يفقدنا القدرة على دراسة الخطابات والسياقات الليبرالية الاستيعابية.

إلا أن الدكتور بسام طيبي (Tibi) يحلل ظاهرة الأصولية الإسلامية بطريقة متقاربة مع يانسن. فهو يضيع كل الفروقات ما بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتشددة. فهو يرى أن الأصولية الإسلامية هي التي تضع العراقيل أمام تقدم السلام في الحضارات والأديان. فهل الإسلام والمسيحية واليهودية هي العراقيل أمام السلام في العالم؟ فمن المعروف أن أغلب حروب القرن العشرين سواء الحروب العالمية أو الحروب الأهلية لم تكن ترفع شعارات دينية، أو أصولية، بل إن الحربين العالميتين، وكذلك، حروب التحرر التي انتشرت في العالم الثالث كانت لأسباب مصلحية للدول القومية ـ إنكلترا، فرنسا، ألمانيا روسيا والولايات المتحدة وغيرها. مثل هذه الملاحظات حول دور الدين في الحروب تؤثر في أطروحة طيبي وتحليلاته وخلاصاته. فهو يبدأ على الطريق الصحيح عندما يقول إنه لا يمكن ربط الإسلام بالإرهاب، فالإسلام ليس بتهديد بل إن التهديد هو في الأصولية الإسلامية التي تتحول إلى العدو العالمي عوضاً عن الشيوعية[١٩].

لكن بعد أن يحاول عدم ربط الإسلام بالأصولية، والأصولية الإسلامية بالإرهاب، إلا أنه يعود ويربط المسلمين بالأصولية الإسلامية، والأصولية بالإرهاب. كما يأخذ ربط الأصولية بالإرهاب الحيز الكبير في تحليله. ولا يتوقف طيبي كثيراً من أجل التساؤل عن سبب صعود الأصولية في العالم كله وسبب خيبة أمل المسلمين. إن هذا الضعف النظري يفضي إلى تعريف الأصولية على أنها التسييس العدواني للدين من أجل التوصل إلى أهداف غير دينية[٢٠].

في هذا المجال، فإن اعتبار الأصولية كظاهرة سياسية تشوه فهمنا للأصولية، وتربطها، فقط، بالسياسة. أما مقولتي، هنا، فتقوم على أن للأصولية ترابطاً كبيراً

(١٩) Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Comparative Studies in Religion and Society; 9 (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 4.

(٢٠) المصدر نفسه.

بالسياسة، لكنها في نفس الوقت تقدم فهماً جديداً للإسلام. ومع أن طيبي يأخذ مثال الأستاذ حامد نصر أبو زيد كنموذج على تسييس الإسلام، إلا أنه لا يقول إن الحكومة المصرية هي التي حاكمته، وليس الأصوليون. علاوة على هذا، إن غالبية علماء دراسات الشرق الأوسط يعرفون أن الإسلاميين لا يستعملون كلمة الأصولية لوصف حركاتهم[٢١].

في الحقيقة، فإن الإسلاميين يستعملون مصطلح «الإسلامية» عوضاً عن الأصولية، كما شرْح الأصولية عند طيبي مثل يانسن يقوم على تحجيم هذه الظاهرة الإسلامية. فعلى سبيل المثال، لا يعتقد غالبية الإسلاميين أن الديمقراطية مساوية للكفر؛ إن رفض علي بالحاج للديمقراطية على أنها كفر، لا يمكن تعميمه على أنه رؤية الإسلاميين للديمقراطية. كما إنَّ مماهاة الديمقراطية مع الشورى عند حسن الترابي يتم تجاهلها[٢٢].

إن رؤية طيبي للأصولية الإسلامية يقوم على المفكرين الأصوليين الأكثر تشدداً التي هاجمها الأصوليون المعتدلون. فلماذا لم يأخذ طيبي مثلاً راشد الغنوشي، أو طارق البشري كنموذج للأصولي الإسلامي؟ وحتى عندما يوظف بعض أفكار الإسلاميين المعتدلين كمحمد سليم العوا، فطيبي يقوم بتشويهها.

وسأقوم في هذا الكتاب بإظهار أن حاكمية الله، والتي يجعلها طيبي موازية لحكم الله، لا تقود بالضرورة إلى حكم استبدادي. فالحاكمية لا توازي الحكم السياسي أو نظام الحكم بل هي مبدأ يوظف لتمكين الجماعة من خلال النص الإلهي من مواجهة تسلط الحكام واستبدادهم. فهو مفهوم تمكين يفهم في سياقه. إلا أن طيبي يقوم بجعل حجج الإسلاميين تناسب الفُرقة بين الإسلام والغرب. على سبيل المثال، إن مفهومي النظام الإسلامي والجاهلية عند سيد قطب يوظفان على أنهما المسؤولان عن الحرب في الخليج. إن ربط طيبي بين سيد قطب وحرب الخليج لا أساس له من الصحة، إذ إنَّ سيد قطب أعدم عام ١٩٦٦ في مصر. كما إنَّ الشورى عند طيبي لا تعكس سوى التقليد القبلي لفترة ما قبل الإسلام الذي تم تبنّيه في الفكر الإسلامي في فترته التأسيسية، لذا، لا يمكن تحويله إلى ديمقراطية. فهي إما شورى أو ديمقراطية، ولا يمكن الدمج بينهما، مع أن غالبية المنظرين الإسلاميين يعملون على تفسير الشورى القديمة في العصر الحديث كديمقراطية.

لكن الدكتور جون أسبوزيتو يرى في إمكانية تفسير الشورى ديمقراطية إسلامية، كما لا يرى أي تناقض بين الإسلاميين والديمقراطية. وهو يقوم بذلك من خلال دراسة التاريخ وتحولاته، فيصل في الخلاصة إلى أن الإسلام لا يشكل تحدياً عالميّاً جديداً، كما

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

حول توظيف تعبيرات الأصولية والإسلامية والإسلام السياسي، انظر: Ahmad S. Moussalli, *Moderate and Radical Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999).

(٢٢) Tibi, Ibid., p. 25.

يقسم الإسلاميين إلى معتدلين ومتشددين. لكن طيبي يعمم التجربة الإسلامية في الجزائر ويعتبر أن المسؤول عن عدم قيام الديمقراطية هم الإسلاميون، لا النظام العسكري الحاكم. وعلى مستوى أخطر، يعتبر طيبي أن الأصوليين يقدمون رؤية لعالم له نظامه الخاص الذي يفصل بين الشعوب الإسلامية والبشرية[٢٣].

لكن طيبي يرى عدم قدرة الأصوليين على إقامة نظام عالمي جديد، إلاّ أنهم قادرون على نشر الفوضى على مساحة كبيرة[٢٤].

وهو يعتبر أن الأصولية الإسلامية أصبحت التحدي العالمي الجديد. ومع أنه يعترف بأن الإسلام ليس أساس الأزمة الراهنة في العالم وأن الأصولية هي استجابة لها، إلا أنها أصبحت عاملاً أساسياً في الفوضى العالمية[٢٥].

إذاً هناك نظام عالمي يهيمن عليه الغرب ونظام فوضى يسيطر عليه الإسلام. وهو يصف النظام العالمي الحالي خطأ على أنه نظام التعامل السلمي بين الدول المستقلة، كما يجعل من الحروب التي وقعت في البلقان والقوقاز وآسيا الوسطى وصوماليا ـ والتي يتداخل فيها المسلمون ـ على أنها ليست أكثر من حروب غير نظامية، علامة على نظام الفوضى أكثر من كونها نتيجة النظام العالمي ـ أي إن المسلمين هم المسؤولون عن ذلك[٢٦].

ويرى طيبي مثلاً: أن نشاطات حركتي حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين موجهة ضد عملية السلام من خلال الأعمال الإرهابية المبررة كجهاد[٢٧].

لكنه لا ينتقد نشاطات إسرائيل، أو السلطة الفلسطينية، أو القوى الكبرى، مع أن الغرب، بحسب قوله، يهدف إلى السيطرة على المسلمين. ولا يرى في هذا الوضع بين الإسلام المعاصر والغرب تفسيراً للتوتر بين الاثنين. كما إنه يرى أن العالم يدخل في صراع بين الرؤية الإلهية (الإسلامية) والرؤية العقلانية (الغربية)[٢٨].

وحتى على المستوى النظري، يتجنب طيبي انتقاد السياسات والمبادئ الغربية الهجومية، لذا، فإنه ليس صمويل هانتنغتون، على سبيل المثال، الذي رسم حدود الصراع بين الحضارات بل هم الأصوليون الإسلاميون[٢٩].

كما إنَّ القوى الغربية ومفكريها مبرّأون من كل شيء، لكن الإسلام، خصوصاً،

---

(٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) المصدر نفسه.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

يقف على أرضية صلبة تتعارض مع خيارات أخرى متعددة الحضارات في العالم[٣٠].

لكنْ يجب على الحضارتين الغربية والإسلامية التعايش على أساس المساواة، ورفض ادعاء العالمية والتفوق على الآخرين[٣١].

إلا أنه كيف يمكن طيبي دعوة الأصولية الإسلامية إلى التخلي عن رؤيتها الدينية والاستعاضة عنها بحقوق الإنسان والديمقراطية العلمانية على أنها الأسس الأخلاقية العابرة للحضارات؟[٣٢].

كما إنَّ طيبي يعترف بانقسام الأصوليين، لكنه لا يعتقد أن هذا الانقسام يصل إلى اختلاف في التفسير والاعتدال والتشدد. وهو سعيد بأن هذا الانقسام سيمنع الأصولية من السيطرة على العالم. فالعولمة على المستوى العالمي يقابلها تفتيت ثقافي دولي ووطني. لكن الأصولية اليوم تشكل تحدياً للدولة القومية. كما إنَّ الإسلام أصبح المتحدي الأول لسبب وحيد، وهو أنه ليس محصوراً في منطقة أو دولة معينة. فالإسلام كالحضارة الغربية هو عالمي. إن الثورة الإسلامية ضد السيطرة الغربية والعالمية الغربية. فالأصولية الإسلامية هي أيديولوجيا تساهم في حرب الحضارات[٣٣].

لكن من يقود هذه الحرب؟ والغريب في هذا الأمر أنه يعتبر العالمية الإسلامية بإمكانها السيطرة على الغرب، ومما يجعل صراع الحضارات أشد حدة هو هجرة المسلمين إلى الغرب. ويتحدث طيبي عنها مراراً وتكراراً ويقارنها بالعالمية الإسلامية، لكنه يعتبر العولمة ذات طابع تكنولوجي واقتصادي، والعالمية ذات طابع أخلاقي وديني. لكن إذا ما كان الأصوليون عالميين في سلوكهم، وإذا ما كانت العولمة مليئة بالاقتصاد والسياسية والاتصالات والنقل والتكنولوجيا، لكنها تفتقر إلى حضارة أو ثقافة، لذا يمكن الأصوليين توظيف العولمة لصالح العالمية الإسلامية، وهو لذلك يخلص إلى القول إن الثورة ضد الدولة القومية هي ثورة ضد الحلول المستوردة، بالرغم من أن الدولة القومية فشلت في التنمية الاقتصادية وتطوير المشاركة السياسية[٣٤].

ويضيف طيبي، أن على الإسلام تقبّل العلمانية من أجل أن يصبح جزءاً من نظام العولمة الذي يتطور في هذه المرحلة. والسؤال المهم، لماذا لا يمكن اعتبار الأديان، عوضاً عن العلمانية، وجزءاً من الأخلاقيات العالمية[٣٥]؟

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

وبالرغم من أن أصل حقوق الإنسان والديمقراطية في الغرب يعود إلى صعود البروتستانتية وانفصالها عن الكاثوليكية، وعلى الرغم من أن الفكر الإسلامي يخضع اليوم لعملية مماثلة، يرفض طيبي إعطاء المسلمين حق تفسير الإسلام في ضوء الحداثة والديمقراطية. والسبب في هذا أنه يعتقد أن العلمانية هي الشرط الضروري للديمقراطية. وهكذا، فإن الهدف هو جعل المسلمين يتكلمون لغة حقوق الإنسان العلمانية في لغاتهم[٣٦].

لكن ألا يمكن المسلمين أن يكونوا مسلمين وإيجاد الأرضية المشتركة مع الحضارات والديانات الأخرى، من أجل بناء إطار عالمي لحقوق الإنسان والديمقراطية القائم على المعتقدات الدينية؟ كما إنَّ استسلام طيبي النهائي للغرب تمحور في تبنّيه الحقوق العامة التي تطورت مع الثورات الفرنسية والأمريكية[٣٧].

فهل هذا هو البديل للمسلمين في العالم كله، الذي يجب إخضاع آرائهم بموجبه للثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والذي ارتبطت دولهم مع الغرب عموماً في خبرة المسلمين بالإمبريالية والاستعمار وقمع الدولة القومية؟ والموقف العدائي من الأصولية يعود إلى تفضيله الصوفية وعقلانية ابن رشد والمدينة الفاضلة للفارابي[٣٨].

ويتناسى طيبي أن لا الصوفية ولا فلاسفة القرون الوسيطة كانوا ديمقراطيين، بل كانوا نخبويين يقفون ضد عواطف العوام. والواضح أن طيبي الذي يدعو إلى دعم الليبرالية الإسلامية كبديل للأصولية الإسلامية يفضل عدم وجود أي اتجاه أيديولوجي إسلامي أو فلسفة أو حتى طريقة حياة. فهو يرى ضرورة أن تحل الحضارة الغربية المعولمة عوضاً عن الإسلام.

وعلى عكس طيبي يرى عماد شاهين في كتابه **الصعود السياسي** أن ظهور الحركات الإسلامية في شمال أفريقيا، في سياقها الثقافي والتاريخي. ويقارن منظمات وسياقات وتطورات الحركات الإسلامية قبل التجربة الاستعمارية وبعدها[٣٩].

علاوة على ذلك، يزوّد شاهين القارئ بمعلومات عن الحركات الإسلامية ومفكريها وقيادييها، وكذلك عن أفكارها وخطاباتها. ويركز دراسته على الحركات الإسلامية الكبرى في شمال أفريقيا: حركة النهضة، حركات الاتجاه الإسلامي، حزب التحرير الإسلامي في تونس، جبهة الإنقاذ الإسلامية، وحماس وحزب النهضة في الجزائر، وجمعية العدل

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) Emad Eldin Shahin, *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*, State, Culture, and Society in Arab North Africa (Boulder, CO: Westview Press, 1997).

والإحسان، وحركة الإصلاح والتجديد في المغرب. وتحلل هذه الدراسة الحركات الإسلامية في سياقاتها المحلية، وتتابع ظهورها كحركات اجتماعية تبنت الإسلام كبديل سياسي للنماذج الغربية وكوسيلة للاحتجاج الاجتماعي. وترى الدراسة أن تونس والجزائر والمغرب تتشارك في خصائص عدة. على سبيل المثال، فهذه الدول تهيمن على المؤسسات الإسلامية الرسمية وتوظفها من أجل تأكيد شرعية النخب الحاكمة، على الرغم من كونهم يتبنون النماذج الغربية. وهكذا، فإن النخب السياسية استولت على المؤسسات الدينية من أجل الحصول على دعم لسياساتهم التحديثية ولشرعيتهم ولاستقرار الأنظمة.

ويقول شاهين إن هناك عدة عوامل تعقّد تطور نظرية موضوعية وشاملة للتجديد الإسلامي. وهذه العوامل هي (١) أن الصحوة ما زالت في طور انتقالي ومتحركة، (٢) أن الحركات الإسلامية تعمل في بيئات وظروف مختلفة، (٣) أنها ما زالت في حالة تطور أيديولوجي، (٤) أن فهم الصحوة يأخذ طابعاً سياسياً فقط، (٥) أن أطار التحليل هو علماني ما يؤدي إلى تهميش الدين، (٦) أن الاستجابات وسوء الفهم الفكري والسياسي الغربي للحركات الإسلامية تخلط ما بين المصالح السياسية والتوجهات الأيديولوجية. ويتوصل شاهين إلى أن إعادة النظر في دور الإسلام والحركات الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال في تونس والجزائر والمغرب، تفضي إلى أن الحركات الإسلامية هي أداة تغيير سياسي. وعندما يحاول شاهين التفريق بين القوى الإسلامية في مرحلة ما قبل الاستقلال، ويقارنها بقوى ما بعد الاستقلال، يقع في نفس الخلط المفهومي في التصنيف الذي حذّر منه، أي تصنيفها كحركات أما سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. وبالتالي، لا ينظر إليها بجدية إلا من الناحية السياسية، فيسبغ على هذه الحركات مقولة الإسلامي السياسي.

وعلى المستوى النظري، ومع أن شاهين يقدم مقولة إن هذه الحركات ليست تعبيرات أو ظواهر جديدة بل هي استمرارية لحركة الإصلاح والاحتجاج التي ظهرت من قبل، إلا أن مقولته الأساسية أن الإسلام السياسي الحديث هو استجابة واسعة لتصميم دول مرحلة ما بعد الاستقلال التي حاولت إعطاء الدين دوراً ثانوياً في السياسية والمجتمع والشعور بعدم إمكانية النماذج الغربية العلمانية من معالجة المشاكل الأساسية للمجتمع[٤٠].

وهذه الحركات تتحدى شرعية الحكام، وتحاول إعادة تنظيم القاعدة السياسية والدينية للمجتمع كرد على السياسات العلمانية لنخب مرحلة ما بعد الاستقلال. ومع أن هذه المقولة لا تجعل من الإسلام السياسي في شمال أفريقيا مختلفاً عن الحركات الإسلامية في المشرق العربي والخليج، يصر شاهين على أن الإسلام السياسي في الغرب العربي فريد من نوعه وذو دلالة مهمة للمنطقة لعدة أسباب. من هذه الأسباب أن الإسلام السياسي في

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤١.

شمال أفريقيا أظهر استعداداً للعمل ضمن الأنظمة السياسية منذ البدء. وهذا الاستعداد أوصل إلى بعض الإضافات المهمة من مختلف مفكري المغاربة، حول العلاقة بين الإسلام والدول، والإسلام والديمقراطية، وكذلك العمل السياسي غير العنيف. ولهذا، يستنتج شاهين بصورة غير دقيقة أن مركز الثقل الفكري انتقل إلى المفكرين الإسلاميين في شمال أفريقيا. والعلة في ذلك أن الدور الخاص الذي لعبه الإسلام قرّبه إلى أوروبا والثقافة الفرنسية. علاوة على ذلك، ففي شمال أفريقيا اعترفت الدولة بالمجموعات الإسلامية وسمحت لها بالعمل الانتخابي.

لكن لا يبدو لي أن هذه الأمور هي حكر على شمال أفريقيا وإسلامها السياسي الذي يفرقها عن مناطق أخرى في العالم العربي. ففي الحقيقة، يقول شاهين نفسه إن البعد الإسلامي للإصلاح الذي أسس للهوية الإسلامية في تونس كان الداعي لها الشيخ عبد العزيز الثعالبي الذي تأثر بالفكر الإصلاحي لمحمد عبده وحركة السلفية[٤١].

كما إنَّ الإصلاح الإسلامي في الجزائر تأثر أيضاً بالحركة السلفية، إما بصورة مباشرة من خلال دعاته كمحمد عبده ومحمد رشيد رضا أو من خلال دراسة المغاربة في المشرق العربي[٤٢].

ويخبرنا شاهين، أيضاً، أن حتى الشيخ عبد الحميد بن باديس، المفكر الجزائري المشهور، ومؤسس جمعية العلماء الجزائريين، كان متأثراً بتعاليم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مما أطّلع ابن باديس على الأفكار الإصلاحية للحركة السلفية[٤٣].

وكذلك الحال في المغرب الذي تأثر أيضاً بفكر المشرق العربي، إذ إنَّ حدثاً مهماً وقع في نهاية القرن التاسع عشر تمثل في ظهور حركة الإصلاح الإسلامي، السلفية التي تأثرت بأفكار الأفغاني وعبده ومجموعة المنار في مصر[٤٤].

وبالتالي، ليس هناك قيمة في إنكار التأثير الفكري للمشرق العربي في الغرب العربي: فحتى اليوم، فإن المنظرين الأساسيين من المشرق العربي الذين يؤثرون في خطابات الإسلاميين في المغرب العربي هم حسن البنا، وسيد قطب، وحسن الترابي. كما إنَّ الحركة الإسلامية الأساسية في المشرق العربي، حركة الإخوان المسلمين، لم تبدأ نشاطاتها كحركة سرية بل شاركت في الحياة السياسية العامة، بما فيها الانتخابات البرلمانية. وهذا ينطبق على فروع حركة الإخوان في دول كالأردن والكويت وغيرهما. علاوة على هذا، فإن المنظرين الأساسيين لتحويل الشورى إلى ديمقراطية هم أيضاً من المشرق العربي، مثل توفيق الشاوي

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي. لكن من المؤكد أن لكل دولة في المغرب خصوصيات مميزة. إلا أن هذا لا يعني أن هناك تطويراً نظرياً مستقلاً لتلك الدول لا مثيل له في المشرق العربي[(٤٥)].

أما الخلاصة التي يصل إليها الكاتب فهي صعوبة فهم طبيعة الإسلام السياسي إلا أن علاقته بالتغيير والتطور الاجتماعي يسمح له بالاستمرار. كما إنَّ انتشاره يعود إلى تهميش الإسلام في الدولة والمجتمع واستيراد حلول غربية فشلت في حل المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

كما إنَّ هناك نخباً جديدة تواجه النخب الموالية للغرب والنخب الإسلامية التقليدية. ومع أنه من الصحيح أن التعددية تأثرت في مستوى ترابط وتصرف المعارضة الإسلامية، لا يفرق شاهين بين الحركات المتشددة والثورية والحركات المعتدلة والاستيعابية. فهو يرى أنه عندما تفهم حركة إسلامية معينة على أنها متشددة وعقائدية، فإنه من الأرجح أن تتبنى هذه الحركة استراتيجية عنف وانقسام. إلا أننا جميعاً نعلم أن العنف ليس مسألة فهم فقط بل تتعلق بالحقائق ـ فعلى سبيل المثال، فان الجماعة الإسلامية المسلحة وجمعية الشبان المسلمين توظفان العنف. وهنا في هذا الكتاب أقول إن هناك فروقات أساسية بين الإسلاميين المتشددين والمعتدلين تتعلق بمسائل الفلسفة والأيديولوجيا والاجتماع والسياسة.

وفي طريقة مشابهة للدكتور بروس لورنس في كتابه: **تحطيم الخرافة**، أقول إن تفكيك خرافة العنف الإسلامي يتطلب عملية تفكيكية معقدة للصور النمطية وبناء صور تعددية لحياة المسلمين[(٤٦)].

إن تحليل لورنس المميز للإسلام اليوم يقوم على دراسة عوامل دينية وسياسية وتاريخية غنية وموثقة وممزوجة بالسياق العالمي للرأسمالية العابرة للقارات والتكنولوجيا المتقدمة. ويقوم بذلك من خلال دراسات معمقة للسياقات المحلية والقومية والعالمية لصعود الأصولية الإسلامية وقيام الدولة القومية في العالم الإسلامي. ففهم هذه الظاهرة الإسلامية لا يتطلب فقط دراسة الخطابات السياسية للأصولية الإسلامية بل النظم السياسية والاقتصادية القائمة. ولهذا يقول، على سبيل المثال: لا يمكن فهم الإسلام بكونه نظاماً مركباً يقوم على أسس ميتافيزيقية ومطالب أخلاقية، لكن أيضاً بكونه نتاج ظروف الدول الإسلامية في العالم الحديث. وعلى عكس الصورة النمطية المعروفة عن المسلمين، وبخاصة المرأة، يظهر لورنس كيف أن المسلمين لا يتبنون العنف كوسيلة حياة بل إن رؤية المجتمعات الإسلامية تقدم الأمل عوضاً عن الخيبة في القرن الواحد والعشرين، ويحطم خرافة أن

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٣، ٦٩ ـ ٧٠، ٧٩ ـ ٨٠، ١١٦ ـ ١٣٢، ١٧٢، ١٧٤ و٢١٧ ـ ٢٢٢.

(٤٦) Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam beyond Violence*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

الإسلام ينطلق من أرضية عربية شرق أوسطية معادية؛ فالإسلام العربي هو أحد التفسيرات المتضمن عدة رؤىً مختلفة.

كما إنَّ هناك التفسيرات الإيرانية والبوسنية والماليزية ضمن سياقات مختلفة. كما يظهر لورنس حقيقة أن المرأة المسلمة تشارك بحيوية في حياة مجتمعاتها، وهي حقيقة يتم تجاهلها لصالح رؤية نمطية عن المرأة، وسوء معاملة الرجل المسلم لها: فالصورة النمطية تقول إن الرجل المسلم يسيء إلى زوجته ويكره الغرب. وضد مثل هذه الخلفية، يظهر لورنس أن المرأة في الهند وبنغلاديش وباكستان تمثل المعايير الثقافية في عمل المرأة، كما إنَّ المحاكمات التي تشتمل على قضايا حقوق المرأة لا تعكس التفريق بين الرجل والمرأة بالشكل النمطي.

وعلى مستوى آخر، يعترف لورنس بأهمية غزو الغرب الإمبريالي وتأثيره المؤسس في المسلمين في العصر الحديث، ما أدى إلى تشويه التنمية الاقتصادية وتبعية المسلمين للمصالح الغربية. كما إنَّ تطور النخبة البيروقراطية المحلية باسم الاستقلال على نموذج التركيبة الأيديولوجية القومية للمستعمر. أما النخب المعارضة فعادت إلى مفهوم «الأصالة» من اجل إزالة الشرعية عن النخبة الحاكمة. وتعجّب لورنس كيف أن المسلمين، والذين تعرضوا للعنف المنظم ما زالوا يتطلعون إلى تغيير مستقبلهم. والسبب في هذا هو تعددية العالم الإسلامي الذي بالرغم من توظيفه رموزاً وقيماً متشابهة فإن سياساته تتفاعل مع عالم ما بعد الاستعمار، أو العالم الغربي.

إن العنف المنظم هو الذي يقلص من خيارات المسلمين الآسيويين والأفارقة والأوروبيين. فالعنف المنظم يقلص خيارات الدول الإسلامية في عالم ما بعد الحرب الباردة. ويقول لورنس إن هذا العنف يعاقب المثقفين المسلمين عبر فرضه قيوداً على خطاباتهم حول الإسلام في نهاية القرن العشرين. ومع أن سياسات الدول الإسلامية قد تعطي صورة واحدة، فإن الدراسات التحليلية السياسية والاقتصادية لدول كمصر وإيران وباكستان والمملكة السعودية وسوريا وتونس وكذلك الهند وبنغلاديش وماليزيا، تظهر أن سبب ظهور هذه الصورة الواحدة هو استغلال المصادر والحدود نفسها. وبما أن السلطة في العالم الإسلامي مفككة، فالمفاوضات تأخذ بعداً احتجاجياً ضد القوى الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، والدولة والمؤسسات الدينية والنظام الاقتصادي المسيطر.

إلا أن لورنس يضع الاحتجاج في سياقه، فيقسم حركات الاحتجاج إلى:

١ ـ حركات نهضوية كاستجابة للعالم ما قبل الصناعي على التدخل الأوروبي وتحطيمه التجارة التقليدية والتغيرات الديموغرافية والتراجع الزراعي، ما أوصل إلى الحاجة إلى تأكيد الهوية والقيم الإسلامية.

٢ ـ المصلحون كنتاج الحقبة الاستعمارية الذين تقبلوا التراث الأيديولوجي والقومي للغرب على أنه غير مغاير للتراث الإسلامي.

٣ ـ الأصوليون كاستجابة للخلل مع الغرب وتصحيحه عبر تمكين أنفسهم عبر السيطرة على مفهوم «الأصالة». كل هذه الاستجابات وقعت في سياقات إعادة تركيب القوى العسكرية والسياسية والاقتصادية في العالم، ومن أجل فصل معادلة الإسلام والعنف أو تحطيم الخرافة يلفت لورنس النظر إلى الأمور التالية:

١ ـ خلط الإسلام كدين وكأيديولوجية سياسية تتنافس وتتعارض مع القومية.

٢ ـ استعمال القوى الأوروبية الاستعمارية الدين من أجل تقسيم شعوب العالم الإسلامي كله. وبحسب لورنس، لا يوظف كل الأصوليين المواجهة مع الدولة القومية التي تعتبر مخلوق الغرب الإمبريالي. علاوة على ذلك، هناك أصوات أخرى ماليزية وبوسنية، تتبنى التعددية. وهكذا، فإن تناغم الإسلام مع الديمقراطية يعود إلى مسألة مهمة: هل الإسلام في حالة تغيير ومرونة أو حالة تجمّد وعدم تطوّر. وبسبب أن تخلف المجتمعات الإسلامية وتهميشها في العالم بسبب عدم امتلاكها التكنولوجيا والعلوم المتقدمة، يبدو أن المستقبل يقوم على الاعتماد الاقتصادي على الغرب. ومع أن المسلمين قد يختارون الجهاد كحرب مقدسة من أجل مواجهة الدول المسيطرة، إلا انهم بهذا يخاطرون بتهميش أنفسهم اقتصادياً وسياسياً على المستوى العالمي. لكن المسلمين، في ماليزيا على سبيل المثال، يعيدون تفسير الجهاد على أنه الثقافة الرأسمالية الجديدة التي تفضي إلى المشاركة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

ويقول لورنس إن إعادة تفسير الجهاد في السياق العالمي الجديد، الذي يأخذ في الحسبان التغيرات الهيكلية والتكنولوجية والاقتصادية، يفضي إلى جهاد اقتصادي وخطاب إسلامي معتدل وتعددي وديمقراطي. مثل هذا الخطاب يوسع في المجال العامّ الذي يعزز التعاون بين المسلمين وغير المسلمين وبين المسلمين أنفسهم. وفي هذا الكتاب أقدم مقولة إن الإسلام، كالأديان الأخرى، يتأثر بالسياق التاريخي العالمي، فالمسلمون اليوم هم ضحايا بنية القوى العالمية والفروقات الاقتصادية التي تؤدي إلى العنف عند الفقراء المهمشين. فالرأسمالية والتكنولوجيا والدين ترسم اليوم مستقبل البشرية.

الفصل الأول

جدليات الشورى والديمقراطية



أولاً: جدليات الشورى

لقد وعى الفقهاء المسلمون في عصور الإسلام الأولى والوسيطة طبيعة السلطة السياسية وقدرتها على التأثير في إنشاء منظومات فكرية سياسية وفي تكييف الممارسات السياسية. فقد اعتبر الإمام الغزالي، المفكر والفقيه والصوفي، أن القوة، في كل مظاهرها المادية والاقتصادية والمعنوية، هي جزءٌ مهم لفهمنا طبيعة دور الدولة. ومع أنه يعتبر أن القوة هي القدرة على الغلبة، إلا أنه يربط صحة ممارستها في عدم تأثيرها السلبي في المثل العليا للأمة. ويرفض الإمام الغزالي تحديداً أن تكون للغلبة السياسية القهرية أي مشروعية في تحديها، أو خرقها للمثل العليا، وفي مقدمتها العدل والحقوق، والحريات، والمساواة، والتكافل الاجتماعي والسياسي وفضائل عامة أخرى. ويرى، اختصاراً، أنه لا يجوز إخضاع الإنسان للقوة المادية التعسفية. إذ إن القوة التي توظفها الدولة يجب أن توجه إلى حماية الدولة والمجتمع في الداخل والخارج. إلا أن القوة القهرية بحد ذاتها لا تشرعن السلطة الممارسة لها. ويعتبر الإمام الغزالي أن المشروعية ترتبط بالاختيار الحر للجماعة وبموافقتها، وليس بخيار النخبة فقط[1].

يؤكد الفقيه السياسي الماوردي أن القوة القهرية هي ضرورة لوحدة الأمة، وبخاصة عند تفاقم التصارع بين الفئات ذات المصالح الضيقة والخاصة. إلا أنه يؤكد أيضاً أن من واجبات الدولة حماية حقوق الفئات الأضعف، وكذلك نشر العدالة على أسس الشريعة الإسلامية[2]. ومن الناحية النظرية، إذاً، لا بد من أن تؤسس الدولة السياسية على نظام شورى صحيح؛ أو بلغة حديثة، حكومة من الشعب تقوم على شكل ديمقراطي (شورى).

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر (القاهرة: المطبعة المحمودية، [د. ت.])، ص ٢١٥، و**المستظهري** (القاهرة: المطبعة المحمودية، ١٣٣٢هـ/[١٩١٣م])، ص ٢٣ ـ ٦٢؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، حققه وعلق عليه مصطفى السقا، تراث الإسلام؛ ٢، ط ٣ (القاهرة: البابي، ١٩٥٥)، ص ١٢٠، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١ ـ ١٣٢٢هـ/[١٩٠٣ ـ ١٩٠٤م؟])، ج ١، ص ١٤١.

(٢) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠، و**الأحكام السلطانية** (القاهرة: الوطن، [د. ت.])، ص ٥، وفتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، ٢ ج (دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٣٤١ ـ ٣٨١.

فالمنظومة السياسية القائمة على الشورى تنص على المساواة، وحقوق الأفراد، وتقيد وظيفة الدولة بخدمتها مصالح الجماعة. كما تنص هذه المنظومة على مسؤولية الحكم أمام الله، والجماعة، وإحكام الشريعة. وبهذا، تحددت مبادئ هذه المنظومة بالعدل والمساواة بين الرعية وحرية المعتقد والعمل.

١ ـ الشورى والإجماع والسلطة السياسية

وتجمع أكثرية المسلمين من الوجهة النظرية التاريخية على أن الوظيفة السياسية العامة، ومنها تسيير وتدبير شؤون المجتمع والجماعة، هي وظيفة يقوم بها المجتمع عموماً؛ إذ إن المخاطب في الخطاب القرآني الكريم هي الأمة والجماعة، لا الحاكم أو النخبة. فمنه الواضح، وحتى على المستوى الظاهري للنص، أن المفهوم القرآني حول خلافة الإنسان في الأرض هو مفهوم تمكين البشر في إعمال العقل والبدن في إنتاج مفاهيم نظرية ومبادئ عملية من أجل ممارسة السيادة البشرية في الأمور الإنسانية. ولذلك، يتطلب مفهوما الخلافة والتمكين أن تكون للجماعة وللأمة السيادة والسلطة، إذ إنَّ البشر عموماً هم المستخلفون في الأرض من أجل تنفيذ تعاليم الشرع وتطبيق الشريعة ونشر الأخلاق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلا أن الممارسة الفعلية لا يمكن أن تباشرها الجماعة، بل لا بُدَّ من أن تفوض إلى أحد أفرادها السلطة التنفيذية. إلا أن مشروعية الحكم تبقى للجماعة، وما الحاكم إلا ذراعها التنفيذي[٣].

إن النموذج السياسي الذي قدمه معظم الفقهاء من أجل التنظير لدور مؤسسة الخلافة هو نموذج دولة الرسول التي وحدت إطار الأسس النظرية السياسية من شورى وإجماع وعقد وبيعة، وحرية المعتقد والأفراد. إذْ إنَّ النبي (ﷺ)، أسس، بصفته القائد والحاكم والقاضي، المجتمع السياسي الأول. فقد حدد في الصحيفة أركان المجتمع التعددي، المتعدد بأديانه وقبائله وفئاته. فالصحيفة، دستور الدولة الإسلامية الأولى، تؤكد:

١ ـ تنوع المجتمع وتعدد فئاته.

٢ ـ توحده كدولة سياسية بقيادة الرسول (ﷺ) الذي يرسم سياسات الحرب والسلام ويعقد المعاهدات والاتفاقيات.

---

(٣) أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس** (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧هـ/ [١٨٨٨ ـ ١٨٨٩م؟])، ج ١٣، ص ٥٠١ ـ ٥٠٤؛ أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ١٢٥ وج ٢، ص ٩٩ ـ ١٩٢؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ج ١١، ص ٢٨٦ ـ ٥١٩؛ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط ١١ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ص ٤٣ ـ ٤٤؛ محسن الموسوي، **دولة الرسول** (بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٠)، ص ٧٠ ـ ١٠٢، و W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 192-204.

٣ ـ إعترافه بحرية المعتقد والممارسة للمجتمعات الدينية المختلفة[٤].

٤ ـ القبول بالواقع القبلي والعشائري، القاعدة الاجتماعية والاقتصادية لتلك الدولة.

٥ ـ اعتبار المجتمع اليهودي جزءاً من المجتمع السياسي ومشاركته في الحرب والسلم مع المجتمع المسلم، إذ إن ذمة الله ملزمة لكل الأفراد والمجتمعات.

٦ ـ اعتُبر النبي (ﷺ) الحَكَم بين الفئات المُشكِّلة للمجتمع عند التنازع.

لذلك، فإن المغزى السياسي لهذه الصحيفة، أو الدستور، لا يمكن التقليل من أهميته عند العمل على إعادة صياغة أسس الفكر الإسلامي السياسي المعاصر. **أولاً**، هذه الصحيفة هي الوثيقة **الأولى** والنص النبوي التأسيسي الذي شرَّع قيام الدولة على الاتفاق السياسي، والذي بدوره، شرعن تعايش الفئات المختلفة واعترف بالأديان الأخرى. **ثانياً**، لم يكن الإطار العام لهذه الوثيقة النصوص القرآنية البحتة، بل قام على مبادئ التضامن والتكافل والدفاع عن الجماعة ضد الاعتداءات الخارجية. **ثالثاً**، لم ينفِ الدستور مواطنة غير المسلم في تلك الدولة، بل يأتي حق المواطنة من الموافقة على ذلك الدستور.

وقد أدى قبول هذه الوثيقة إلى اعتبار اليهود، على سبيل المثال، جزءاً من الجماعة السياسية، وبالتالي، ضرورة التزامها بحكم رئيس هذه الدولة، لا باعتباره النبي المرسل، بل باعتبار أن مشروعيته السياسية مستمدة من الاتفاق نفسه. إن قبول هذه الوثيقة من قبل اليهود لم يفضِ إلى اعترافهم بنبوة محمد (ﷺ)، بل بقبول مشروعيته السياسية كقائد وحاكم لتلك الدولة. إذاً، لقد أمّن العقد السياسي بين جماعة اليهود من جهة، وجماعة المسلمين من جهة أخرى مشروعية السلطة السياسية[٥].

والدليل على هذا، أنه كان للنبي (ﷺ) السلطة المباشرة في تفسير القرآن الكريم وأحكامه، بينما أشرك النبي (ﷺ) الجماعة وحمَّلها مسؤولية تنفيذ الأحكام القضائية والأوامر الدينية. فقد قام حكمه السياسي على طبيعة تحكيمية، عوضاً عن القهر والفرض، سواء كان ذلك في شكل الدولة أو أنظمتها الاقتصادية. فلم يكن، على سبيل المثال، يفرض ضرائب جديدة على التجارة والمداخيل. ومع أن النبي (ﷺ) كانت له أحد مصارف الزكاة، فقد كان يزكّي ويتصدق بها على الفقراء والمحتاجين. من الناحية التنظيمية الهيكلية للدولة ولفكرها السياسي، لم يوجد النبي (ﷺ) شكلاً جديداً من أشكال الحكم، بل كانت تتشكّل

---

(٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٥٠١ ـ ٥٠٤؛ بروكلمان، المصدر نفسه، ص ٤٦؛ و. مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ترجمه عن الإنجليزية صبحي حديدي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٤ ـ ١٤؛ علي الأحدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، ص ٢٤١ ـ ٢٦٣، و .Watt, Ibid., pp. 221-225

(٥) أحمد أمين، **منجد الإسلام**، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ حسن صادق، **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١)، ص ٩ ـ ١٥؛ محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٢)، ص ٨٣ ـ ٨٦؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٥٤٨ ـ ٥٥٤، و.Watt, Ibid., pp. 228-238

من تقاليد ومفاهيم ما قبل الإسلام وما بعده في إطار غير مرتكز تحديداً، أو بالدرجة **الأولى**، على الدين[٦].

ويتوافق معظم علماء المسلمين على أن النبي (ﷺ) لم يحدد أي شكل من أشكال الحكم، بل إنه زودنا بإرشادات أساسية، كالعدل والحرية والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ الدين، والدفاع عن الدولة وتطبيق أحكام الشريعة والقوانين الأخرى وجمع واردات الدولة والحفاظ على المجتمع والدولة[٧].

وقد وضحت المفاعيل الواقعية والمهمة لمفهوم العقد السياسي بعد وفاة النبي (ﷺ). فعوضاً عن افتراض فقدان شرعية العقد السياسي، أكدت عملية تولي السلطة مشروعيته عند الجماعة التي قامت بتحديد السلطة السياسية الجديدة. كما أكدت، أيضاً، سلطة الجماعة في المشروعية السياسية وفي سلطتها الفكرية والتفسيرية كحقوق جماعية، لا فردية أو نخبوية، هذا من الناحية النظرية. وعليه فإن مباشرة أو ممارسة السلطة السياسية أو التشريعية أو القضائية أو حتى العملية والدينية لا بد لها من أن ترتكز على الإجماع الذي ينبثق عن الشورى.

إذاً، السلطة السياسية للمجتمع تقوم على الإجماع والشورى، وهذا أيضاً من الناحية النظرية. وعقب وفاة النبي (ﷺ) بدأ تبلور فكرة الإجماع عند المسلمين. ومع أن الإجماع في تلك الفترة لم يكن إجماعاً شاملاً، إلا أنه اشتمل على مجموعات كبيرة من الناس، بمن فيهم الصحابة وكبار القوم. وأصبحت بذلك قوة الإجماع الإلزامية موازية لقوة المفهوم الديني النصي. وفي فترة متأخرة، يجعل الإمام الغزالي من الإجماع مبدأ دينياً وتشريعياً تقوم الجماعة من خلاله بإيجاد نصوص جديدة في غياب نصوص قرآنية محددة. إذ إنَّ حاجة المجتمع إلى مبدإ يواكب التغيرات الإنسانية والاجتماعية والسياسية جعل من الإجماع ركن التجديد والتغيير.

على مستوى آخر، ساعد مبدأ الإجماع في القضايا الدينية الجماعة على التعايش من خلال إما التوصل إلى رأي قاطع وملزم للجميع، أو إلى عدم التوصل إلى ذلك الرأي، وبالتالي، تساوي الآراء. إن إجماع الأمة أصبح، نظرياً، أعلى سلطة ملزمة. فهو كان وراء قبول مصحف واحد، عوضاً عن تعدد المصاحف والقراءات. بهذا المعنى، أصبح العمل بنتائج الإجماع والشورى دليل تمكين الجماعة، وأصبح عدم العمل بها دليلاً على الفراغ السياسي والاجتماعي المفضي إلى الشقاق والنزاع[٨].

---

(٦) العشماوي، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٩٠؛ وات، **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ص ١٢ ـ ١٥؛ علي جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٠)، ص ٦٣٥، والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ٨، ص ٢٥٢.

(٧) محمد بن عبد الله الشباني، **نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام إلى سقوط الدولة العباسية** (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩١)، ص ٧٦ ـ ٨٣.

(٨) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: منشورات دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ٨٣.

بهذا المعنى، فإنه من الواضح أن الإجماع والشورى هما ركنا تأسيس دولة إسلامية حرة تمثيلية. وفي هذا السياق طالب الخليفة **الأول**، أبو بكر، بتقويم اعوجاجه، إن وُجِد، وطاعته عند طاعته الله، ومخالفته عند مخالفته الله. وكذلك فعل الخليفة **الثاني**، عمر بن الخطاب. ويدل هذان النموذجان على إناطة الحكم فيهما بالجماعة، إذ إنهما قاما، أيضاً، بالعمل على أخذ قسم البيعة من الجماعة كمصدر أساسي للمشروعية السياسية. ولم يقم أحد من الخلفاء الراشدين بادعائه بتوارث الحق الديني أو حتى السياسي. إذ إنَّ التساؤل حول علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية بدأ مباشرة عقب وفاة النبي (ﷺ). إذ إنَّه لم يعين، على الأقل، علانية، وبحسب الرأي الغالب عند السنة، أي خليفة سياسي. ومن هنا يمكن فهمنا تنوع الآراء في اجتماع سقيفة بني ساعدة حول خصائص من يتولى الحكم، حتّى إنَّ أحد الآراء طرح تنصيب أميرين في الوقت عينه، أحدهما من المهاجرين، والآخر من الأنصار[٩].

إلا أن هذا لم يمنع لاحقاً من تطور الخلافات الأساسية حول طبيعة الخلافة وتمثيلها المركز الأعلى في الدولة الإسلامية. وتحديداً، هناك ثلاثة آراء مهمة ما زالت إلى اليوم، تستقطب المسلمين. الرأي **الأول**، أن الخليفة يمثل الله على الأرض، الرأي **الثاني**، أنه يمثل رسول الله (ﷺ)؛ والرأي **الثالث**، أنه يمثل الجماعة، وهذا هو الرأي الراجح. إذ إنَّ الجماعة لا الحاكم، هي المستخلفة في الأرض، وبالتالي هي صاحبة الرأي في اختيار من يمثلها ويحكمها[١٠].

إن الخلاف حول طبيعة الخلافة وصل إلى حدود التشكيك في ضرورتها الشرعية. وهنالك القليل من العلماء الذين اعتبروا أن عدم تعيين خليفة هو مخالفة لواجب شرعي، وبالتالي، فإن لم تكن في رقبته بيعة مات موتة الجاهلية. إلا أن علماء آخرين أكدوا ضرورة إقامة السلطة لأن هناك حاجة لتطبيق الشريعة الإسلامية، أي إن الضرورة هي ضرورة وظيفية. وهذا هو الرأي السائد عند أهل السنة والجماعة وبعض المعتزلة والظاهريين. وهناك رأى آخر أكد الخيار البشري ولم يعتقد بأن إقامة الإمامة واجب شرعي بل واجب عقلي لأنها تؤمّن المصالح المدنية (أو العقلية) للجماعة. وهذا هو الرأي الراجح لدى المعتزلة والزيدية. إلا أن الرأي الراجح لدى الشيعة الإمامية والإسماعيلية يدور حول رؤية إقامة الإمامة كضرورة عقلية لا بد أن يحددها الله تعالى، إذ إنَّه لا يعقل أن يخلو هذا العالم من إمام معيّن من الله، وبخاصة بعد توقف إرسال الرسل[١١].

---

(٩) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥)، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(١٠) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢١٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** (القاهرة: شركة مصطفى الحلبي، ١٩٥٤)، ج ١، ص ١٤٧ وج ١٣، ص ٤٥٠، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٥١٩.

(١١) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفَرق بين الفِرَق**، حقق أصوله، وفصله، وضبط=

إلا أن النموذج النظري التاريخي ربط المشروعية السياسية بشورى أهل الحل والعقد وبإجماع الأمة. فقد طور الفقهاء مبدأ ضرورة اختيار الأمة للخليفة ابتداءً. وضرورة التزامه بالعدل بين الرعية وتطبيق الشريعة. وقد شرعوا منهجين في اختيار الخليفة أو الحكم، **أحدهما** اختيار الأمة المباشر، **وثانيهما**، تعيين الإمام لخلفه على شرط أن يحصل الأخير، بعد وفاة الإمام، على قسم البيعة. ويحدد الماوردي ثلاث خصائص لا بد من توافرها في الحاكم: العدل، والمعرفة والحكمة[12]. أما أهل الحل والعقد فهم ممثلو قوى المجتمع ومؤسساته، ولذلك اعتبر كثير من الفقهاء أنهم يمثلون الجماعة بحق، مع أن هذا التمثيل ليس تمثيلاً مباشراً بسبب الصعوبات الجغرافية وعدم وجود سبل عملية للتمثيل المباشر. كما رفض الكثيرون من الفقهاء حصر الإمامة أو الخلافة في قريش فقط[13].

ومن الأمثلة الدالة على هذا العملية التمثيلية ما حدث غداة وفاة الخليفة عثمان بن عفان. فعندما أراد الثوار تسمية علي بن أبي طالب، رفض هو هذا الترشيح وطالب بأن تكون تسميته من قبل مجلس الشورى الذي أسسه النبي (ﷺ). إن هذا المجلس هو الذي سمى الخلفاء الراشدين ابتداء، ثم استتبعت هذه التسمية بقسم البيعة. ثم إن هذا المجلس هو المجلس الذي حض الناس على الثورة ضد عثمان وأرسل رسائل إلى الأقاليم من أجل إنهاء خلافة عثمان بحجة أنه فقد حقه في الخلافة لأنه حوّلها إلى ملك[14].

من الواضح إذاً، أن للجماعة الحق في تعيين الحاكم وخلعه، فهي مصدر هذه السلطة. كما إنَّ للجماعة الحق بحجب ثقتها حتى بعد قسم البيعة الذي يمثل إجماع الأمة على شورى أهل الحل والعقد[15]. وقد اعتبرت أغلبية المسلمين أن دلالات الآيات القرآنية

= مشكله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠)، ص ٢١٠؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧ وج ٣، ص ٤٥٠؛ ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ٢ ج في ١ (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣٧)، ج ١، ص ٧١، **وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٣٥؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار المعارف، ١٩٦١)، ج ١، ص ١٥٤ ـ ١٦٢، ومحمود عبد المجيد الخالدي، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤)، ص ٣١ ـ ٨٤.

(١٢) الماوردي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

(١٣) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ٢، الفصل ٤، ص ١١٤ ـ ١٣٨، ونيفين عبد الخالق، **المعارضة في الفكر الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الملك فيصل، ١٩٨٥)، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(١٤) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢، ومحمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٥٤ ـ ٦٨.

(١٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٢٧٧؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ١٥؛ عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ١٤٩، والخالدي، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي**، ص ٢٠ ـ ٣٠.

تشير إلى استخلاف الناس كافة، وبالتالي فقد رفضت الرؤية النصية للإمامة أو رؤيته كظل الله على الأرض[١٦]. بناءً على هذا، لا يمكن فرداً أو مجموعة محددة من الأفراد أن يدعوا تمثيل الله في الأرض. أما تعابير «خليفة الله» أو «رسوله» فإن غالبية المسلمين جوّزت إطلاقها مجازاً.

وقد ثار العديد من المسلمين في القرن الأول ضد الخلافة باسم الجماعة؛ فعبد الله ابن الزبير، على سبيل المثال، ثار ضد يزيد بن معاوية ونظم كتيبةً مؤلفةً من مئات المسلمين الذين طافوا حول الكعبة. ومع أن يزيد توفي قبل أن يتمكن من القضاء على هذه المعارضة، إلا أن ابن الزبير حاول الحصول على مباركة قريش وطرح نفسه للبيعة العامة. ويدل هذا أن الناس اعتبرت الشورى الاختيارية وسيلة التوصل إلى السلطة الشرعية.

وقد تطور هذا المفهوم في القرن الثاني عندما اعتبر المرجئة أن مفهوم الجماعة وأولي الأمر يعني غالبية المسلمين وليس كلهم. هذا المفهوم خضع لتغيرات في القرنين الثالث والرابع حيث أعلن علماء أمثال الحارث بن أسعد المحاسبي وأحمد بن حنبل أن العقل هو ملكة يمتلكها كل الناس، وليست حصراً على مجموعة أو نخبة معينة. فرأي الجماعة، لا رأي النخبة أو السلطة السياسية القاهرة، قادر على تيسير وتدبير شؤون الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية[١٧].

أدى هذا إذاً، وهذا دائماً من الناحية النظرية، إلى ربط مشروعية الخلافة أو الحكم بقيام عقد بين الحاكم والجماعة، إلى توقيف المشروعية على قبول الناس. ومن هنا، كان حق الجماعة أن تختار المنهج الذي ترتئيه في اختيار الحاكم، ومن هناك قال الماوردي وكذلك ابن حزم بتسويغ إمامة المفضول مع وجود الأفضل. يفيد هذا ضرورة وجود بعض الشروط الكفائية للخليفة، إلا أن خيار الأمة في نهاية المطاف هو الذي يفضي إلى المشروعية. كما يفيد برفض القهر كوسيلة مشروعة في إقامة الحكم المشروع لأنه لا يقوم على العقد بين الفرد والجماعة[١٨].

كما إنَّ فقهاء كالماوردي وابن حزم سلطة موازية لكل مناطق العالم الإسلامي من دون تمييز. فلم يقتصر مكان الانتخاب على العاصمة فقط. ومن المؤكد أن سكان العاصمة كان لهم أولوية علمية بالنسبة إلى الوقت والمكان، ومع أن الهيئات الانتخابية في الأقاليم كانت

---

(١٦) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ٣، ص ٥١٩، والماوردي، المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٧) رضوان السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة،» **الاجتهاد**، السنة ٦، العدد ٢٥ (خريف ١٩٩٤)، ص ٢٩ ـ ٣٧، وأبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(١٨) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦ و٢٩؛ السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ص ١٣٩ ـ ١٤٨، وأبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة: دار القلم، ١٩٨٧)، ج ٤، ص ١٦٧ ـ ١٧١.

متساوية، كان سكان العاصمة من الأوائل الذين يرشحون الخليفة[١٩].

أما الطريقة الأخرى في اختيار الحاكم، التي كانت تاريخياً عمليةً أكثر من الاولى، كان ترشيح الخليفة الحاكم لخليفته على شرط أن يحصل المرشح على قسم البيعة بعد وفاة الخليفة. وقد قام أبو بكر، بعد تشاوره مع الصحابة، بتسمية عمر بن الخطاب؛ وحصل عمر على قسم البيعة بعد وفاة أبي بكر[٢٠]. إذاً، إن الطبيعة الاختيارية لمنصب الخليفة واضحة، كما حصل مع الخيفة العباسي المنتصر (٨٦٢ ـ ٨٦٦) حيث حصل على قسم البيعة من الجيش والعامة. وشمل القسم التأكيد على قبول الخلافة من دون إكراه أو ضغط. كما إنَّ المعتز (٨٦٦ ـ ٨٦٩) كان له مثل هذا القسم الذي أكد على حرية الناس وخيارهم وضمان مستقبل الناس. وعندما تنحّى المعتز عن الخلافة، وقَّع على رسالة يؤكد فيها ضعفه وعدم قدرته على الحكم، وبالتالي، أحل الناس من قسمهم. لهذا أعطى المسلمون قسمهم لخليفة جديد[٢١].

إن حق الحاكم في الحكم أو توريث السلطة السياسية كان ينتهي مع موته؛ فالعقد لا يمكن أن يورث إلى أبنائه. إلا أن تسمية الحاكم لمن يرثه لا يعني تحوله إلى حاكم من دون قسم البيعة لأن مشروعيته تنبع من اختيار الجماعة له. كما يفقد الحاكم شرعيته عندما لا يتمكن من الحكم لسبب عقلي أو جسدي. ومع أن مدة الخلافة عادة ما استمرت حتى موت الخليفة، إلا أنه ليس هناك ما يمنع من تحديد فترة زمنية لها أو يمنع الناس من عزله. وبسبب أن الحكم السياسي كان قائماً على العقد بين الحاكم والمحكوم، كان له حق الاستقالة من دون أي مبرر، لكن عزله كان يتطلب أن يكون قائماً على حجة قوية. من الأمثلة على ذلك كان فقدان الحاكم المعرفة والحكمة والشجاعة والحرية والعقل والعدالة والإسلام.

كما شرع بعض الفقهاء عزله عند فقدانه التقوى أو القدح في عدالته الأخلاقية. وكذلك يمكن عزلة عند ممارسته السلطة بشكل عشوائي أو خارج نطاق المعقول فقهياً. كما إنه يعزل إذ أصبح تحت سلطة غريبة أو سجن عند قوى خارجية[٢٢].

٢ ـ الحكم الإلهي والاختيار الإنساني

والحدث الأخر الذي كان له سلطة تأسيسية في التاريخ الإسلامي، والذي حدث مباشرة بعد وفاة النبي (ﷺ)، والذي يظهر سلطة الجماعة في تركيب نظامها وعقائدها، كان

---

(١٩) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٤، وابن حزم، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٤.

(٢٠) الماوردي، المصدر نفسه، ص ٧؛ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **العقائد العضوية**، ص ٣٠٤، والسنهوري، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٢١) محمد ماهر حمادة، **الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعة ٢٤٧ ـ ٦٥٦هـ/ ٨٦١ ـ ١٢٥٨م: دراسة ونصوص**، سلسلة وثائق الإسلام؛ ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص ٨٣ ـ ٨٥، ٩٩ و١٠٢ ـ ١٠٥.

(٢٢) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٦؛ الإيجي، المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦؛ ابن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج ٤، ص ١٧٠، والسنهوري، المصدر نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٥٢.

بدء انقسام الجماعة إلى ما أصبح يعرف في ما بعد بالسنة والشيعة. ومع أن لا خلاف على أن الجماعة كانت تفضل علي بن أبي طالب على أبي بكر، إلا أن غالبية الصحابة أرتضوا خلافة أبي بكر. في الحقيقة، فقد تقبل علي بن أبي طالب خلافة أبي بكر وعمر وعثمان[٢٣]. ومع أنه رفض في البداية الخلافة، إلا أنه في نهاية المطاف تقبل رأي الغالبية ونزل عند حكمها.

وقد تساءل العديد من المسلمين عن الحق في الخلافة منذ وفاة النبي (ﷺ) وحتى خلافة علي. وعندما اغتيل عثمان، برز تياران، كل منهما يدّعي الحق في الخلافة[٢٤]. وكان ثلاثة من كبار صحابة النبي (ﷺ)، زوجته عائشة وطلحة والزبير، شكلوا جيشاً من ستمئة رجل لمحاربة علي وجيشه في ما عرف في ما بعد بمعركة الجمل، حيث خسر المعسكر الأول[٢٥]. كما إنَّ معاوية، والي دمشق، ولاحقاً، مؤسس الخلافة الأموية، وقف ضد علي بدعوى الانتقام لمقتل عثمان قريبه. وكان علي قد عزل كل الولاة الذين عينهم عثمان. وقام معاوية الذي اتهم علياً بالتخطيط لقتل عثمان وساعد على قتله بتحضير جيش، فانتقل علي إلى الكوفة وحضَّر جيشاً آخر.

والتحم الجيشان في حرب دموية عرفت بمعركة صِفّين. وعندما شعر بعض جنود معاوية بأنهم على وشك الخسارة وضعوا المصاحف على رؤوس الرماح ودعوا إلى التحكيم[٢٦]. ودارت نقاشات حادة في معسكر علي حول أحقية التحكيم البشري لأن علياً كان على وشك ربح المعركة. على أي حال، تمت الموافقة على أن يختار كل فريق حكماً: عمرو بن العاص ممثلاً لمعاوية وأبو موسى الأشعري ممثلاً لعلي، فيقوم الحكمان بحل الصراع عبر التحكيم البشري. تحدث أبو موسى أولاً وعزل كلاً من علي ومعاوية عن الخلافة، كما تم الاتفاق مع عمرو بن العاص. لكن عمرو عزل علي وثبت خلافة معاوية ـ ما أخل بمبدإ التحكيم الذي تم الاتفاق عليه من أجل حل الجماعة من قسم البيعة. واعتبر العديد من الناس أن هذا التحكيم صحيح وأقسموا قسم البيعة لمعاوية، لكن معسكر علي اعتبر هذا التحكيم خدعة فرفضوا نتائجها[٢٧].

---

(٢٣) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ٣٣١ ـ ٢٤٨؛ حسن عباس حسن، **الفكر السياسي الشيعي: الأصول والمبادىء** (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٧ ـ ٢٩ و٢١٣ ـ ٢١٦؛ السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ٥٠ ـ ٥٩ و٦٩ ـ ٨٧، و W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Islamic Surveys; 6 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), pp. 42-44.

(٢٤) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٦، هشام جعيط، **الفتنة الكبرى: الدين والسياسة في إسلام المرحلة التأسيسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ٦٠ ـ ٩٥ و١٢٥ ـ ١٢٩.

(٢٥) محمد جلال شرف، **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢)، ص ٧٢ ـ ٧٢، والمسعودي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٧٤.

(٢٦) شرف، المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤، و Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, pp. 37-38.

(٢٧) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٤ ـ ٣٩٢؛ جعيط، **الفتنة الكبرى: الدين والسياسة في إسلام المرحلة التأسيسية**، ص ٥٢ و١٩٨ ـ ٢٠٣؛ عبد الخالق، **المعارضة في الفكر الإسلامي**، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥، وأمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٥٦ ـ ٢٨١.

رفضت مجموعة متشددة داخل معسكر علي، عرفت لاحقاً بالخوارج، عملية التحكيم بالمطلق بغضّ النظر عن نتائجها. فهم اعتبروا أن القرآن يدعم موقف علي لأنه تمت تسميته بالخليفة قبل معاوية ورفضوا خضوع علي للتحكيم ورفعوا شعار «لا حكم إلا لله» ووظفوا آيات قرآنية في مجال التحكيم(٢٨).

ومع اعتقادهم أن معاوية كان المعتدي وبالتالي من الواجب قتاله، إلا أنهم طالبوا علياً وجيشه بالتوبة والعودة إلى حكم الله. فهم اعتقدوا أنه لا يجوز التحكيم بما هو حق بل يجب إعمال هذا الحق. أما معاوية ومعسكره فقد أصبحوا في رأي الخوارج كفاراً، كما أصبحت ديارهم دار حرب(٢٩).

وصوّر الخوارج علياً على أنه أنحرف عن الدين الصحيح عبر قبوله التحكيم، فهو قد أفقد نفسه حق الخلافة. لذا، عليه التوبة من التحكيم البشري ومحاربة معاوية لأن التحكيم البشري ينفي مشروعية القرآن(٣٠). إن علياً تم انتخابه خليفة على المسلمين بسبب صفاته الشخصية لا بسبب قرابته من النبي (ﷺ). كما رفض الخوارج فكرة الطاعة المطلقة للحاكم بل في الحقيقة ثاروا على كل أنواع التركيبات القبلية والمحسوبيات وطالبوا بالتطبيق الحرفي للقرآن(٣١).

ومع تصويرهم لأنفسهم على أنهم التجسيد الحقيقي لروح القرآن وتسميتهم أنفسهم بالمسلمين، أكدوا أن هؤلاء الذين لا يأخذون القرآن بشكل حرفي هم كفار، فالخوارج قد رفعوا شعار حاكمية الله والشهادة والاغتيال(٣٢). لذلك تقبل الخوارج خلافة أبي بكر وعمر فقط. أما خلافة علي، فقد تقبلوها من البداية حتى وقوع التحكيم. أما الخليفة عثمان بن عفان فقد صوّر على أنه مارق عن الدين بعد ست سنوات من حكمه عبر جمعه القرآن في مصحف واحد ورفضه المصاحف الأخرى وتوزيعه المال العام على أقربائه. علاوة على ذلك، يعتبر الخوارج كل من حارب في معركتي الجمل وصفين والحكمين ومعاوية كفاراً.

وقد رفض غالبية المؤيدين لعلي فكر الخوارج. فقالوا إن علياً كان على حق بقوله إن الخوارج هم من تقبل مبدأ التحكيم الذي تُستَمد شرعيته من القرآن. وبالرغم من أن القرآن هو أعلى حكم، إلا أنه لا يتحدث بنفسه بل لا بد له من مفسر بشري. وبما أن مقولة

---

(٢٨) **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [القرآن الكريم،** «سورة الحجرات،» الآية ٩].

(٢٩) جعيط، المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠ و٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤، وعبد الخالق، **المعارضة في الفكر الإسلامي،** ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٣١) جعيط، المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، و Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, pp. 54-55.

(٣٢) عبد الخالق، المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٦١، وجعيط، المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الخوارج لا تقوم بذاتها وهي متناقضة، فإن الحكام يتحدثون عوضاً عن القرآن[٣٣]. إلا أن قبول علي مبدأ التحكيم لم تعنِ عدم رفضه نتائج ذلك التحكيم بالذات.

أما مؤيدو علي، والذين عرفوا في ما بعد بالشيعة، فقد بدأوا من خلال هذا التحكيم تطوير نظرية الإمامة الإلهية. فالإمام، كما تجسد في علي وذريته من زوجته فاطمة، هو مختار من الله وليس خياراً بشرياً، بل هو منصوص عليه بالنص ومن قبل الإمام السابق له أو النبي (ﷺ). إلا أن حقيقة الأمر، وبحسب رأي أهل السنة، أنه عند مقتل عثمان، قام العديد من الصحابة في المدينة ومسلمون آخرون من مدن أخرى بمبايعة علي على الخلافة[٣٤]. وتم تصوير الإمام علي على أنه خليفة رسول الله سياسياً ودينياً وبالتالي فهو كالرسول معصوم تجب له الطاعة. أما الشيعة فيعتبرون أن الإمامة هي بالنص، ما يعطي مشروعية للقيادة السياسية. أما قبول علي للتحكيم البشري فقد برر من منطلق التقية أو مصلحة وحدة المسلمين. وإذا ما كان هذا صحيحاً، فإن علي بن أبي طالب وضع مصلحة الدولة والرأي العام قبل دعواه بالإمامة. في ما بعد، تم تبرير قبوله التحكيم على أنه الوسيلة الضرورية للحصول على الشرعية من الجماعة. لكن الإمام علياً برر التحكيم على أنه المنهج لحل الصراعات السياسية التي تنطلق من اختلاف مجموعات المسلمين في الجماعة الواحدة[٣٥].

وعندما واجه الخوارج علياً بشعارهم: أنْ لا حكم إلا لله، أجابهم بأنها كلمة حق يراد بها باطل، فإنه لا حكم إلا لله، لكن لا بد من حاكم بشري سواء كان تقياً أو شقياً[٣٦]. فأي مجتمع هو بحاجة إلى سلطة سياسية بشرية تقوم بتنظيم شؤونه وتطبيق الشريعة.

إن أهم وظائف الحكومة الإسلامية هي وحدة الجماعة، فعلي نزل عند رغبة الأكثرية بعد وفاة النبي (ﷺ)، وبخاصة أنها جاءت خلاصة لعملية الشورى[٣٧]. في إحدى خطب علي بعد التحكيم، أوضح بشكل لا لبس فيه أن خلافاته مع معاوية ليست دينية بل سياسية

---

(٣٣) حول الإمام علي والتحكيم، انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ٣٩٢ ـ ٤٠٣، وجعيط، المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠ و٢١٢ ـ ٢١٥.

(٣٤) حول خلافة علي، انظر: صادق، **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات**، ص ٣٤ ـ ٥٨ و٤٧ ـ ١٩٧. وحول آراء الشيعة، انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥؛ أمين، **فجر الإسلام**، ص ١٢٦ ـ ٢٧٧، ورضوان السيد، **مفاهيم الجماعة في الإسلام** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٥٩ ـ ٧٣.

(٣٥) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ١٨٥ ـ ١٩٥، ٢١٢ ـ ٢١٥، ٢٤١ و٢٥٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩٨؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة الفتوح الأدبية، ١٣٣١هـ/[١٩١٢م؟])، ج ١، ص ١٨٠، وعلي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق محمد عبده (بيروت: دار الهدى الوطنية، [د. ت.])، ج ١، ص ٩١ ـ ١٠٧.

في طبيعتها. ومع أنه طلب من جيشه رفض نتائج التحكيم لأنها كانت ناتجة من خدعة، إلا أنه كان قد نزل عند رغبتهم في التحكيم البشري[٣٨]. ولو كان تعيين عليّ إماماً أمراً إلهياً لما كان نزل عند رغبة جماعته أو ساوم عليه. وعند مخاطبته الخوارج في ما بعد رفض دعوتهم للتوبة من التحكيم، بل قاتلهم وهزمهم وشتت وحدتهم. والأكثر أهمية من ذلك، أن علياً لم يعلن نفسه خليفة على المسلمين، بل قال إن بعض الصحابة ومجلس الشورى في المدينة قدموا قسم البيعة له بعد وفاة عثمان[٣٩].

ومع أن الإمام علياً اعتقد بأحقيته بالخلافة إلا أنه ظن أن التحكيم قد يقود إلى تتويجه خليفة من كل الفئات الإسلامية وبالتالي الحصول على الشرعية الشعبية المطلوبة. ومع أنه حاول إقناع جيشه بأن التحكيم خدعة يقوم بها رجال معاوية، إلا أنه تقبل التحكيم البشري في المبدإ وحاور الخوارج حول أحقيته. وهو لم يخضع فقط لمبدإ التحكيم بل عيّن أبا موسى الأشعري ممثلاً له بناء على توصية قوية من جيشه[٤٠]. ورأى علي أن نتائج التحكيم خاطئة بسبب الخدعة التي قام بها عمرو بن العاص. وعندما بدأ فريقه بالانقسام حول التحكيم، قاتل الخوارج الذين رفضوا المبدأ والنتائج وأصروا على التفسير الحرفي لحكم الله. وفي النهاية، قتل الإمام علي على يد الخوارج لكنهم فشلوا في قتل معاوية وعمرو بن العاص[٤١].

لكن غالبية المسلمين، والذين عرفوا في ما بعد بالسنة، تقبلوا التحكيم ونتائجه. ومع أن هذا التحكيم أوصل إلى التشكيك بمشروعية كل من علي ومعاوية، إلا أن عمرو ابن العاص رفع لواء مشروعية معاوية لأن الاتفاقية المكتوبة نصت على حق معاوية في الثأر لمقتل عثمان بن عفان وتمتع معاوية بخصائص أخرى تؤهله للخلافة كصحبته للنبي (ﷺ)[٤٢]. وتقبل معاوية وجيشه التحكيم ونتائجه ـ ما أفضى إلى شرعنة مواقفه. وفي رسالة له لأبي موسى الأشعري حول رأيه في التحكيم يقول معاوية إن النيات ليس لها مكان في الاتفاقيات: فما هو حق هو ما تم الإعلان عنه في الملإ. فإذا ما حكم الحكمان ضد علي وفي صالح معاوية، فإن علياً قد خسر مشروعيته[٤٣].

---

(٣٨) علي بن أبي طالب، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٣ ـ ٨٦.

(٣٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٤٠) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ٣٨٧ ـ ٣٩٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩٢ ـ ٢٩٥ و٣٩٨ ـ ٣١١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ وج ٣، ص ٢٤ ـ ٢٩؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ٣٤١؛ ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ١، ص ١٩٤ ـ ١٩٥، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢٢٨.

(٤٣) ابن عبد ربه، المصدر نفسه؛ ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٤ ـ ١٩٥؛ المسعودي، المصدر نفسه، ج ٣، ٢٤ ـ ٢٩، والسيوطي، المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢٢٨.

وعلى الأغلب تقبّل معظم الفقهاء خلافة معاوية والأمويين في محاولة لتوحيد الجماعة. كما أدى فقهاء كبار كعبد الله بن عباس ومحمد بن الحنفية وعبد الله بن عمر وسعد الدين المسيب قسم البيعة للأمويين. وكذلك فعل فقهاء العراق والشام. فالفقهاء لم يشرعنوا الثورة على الأمويين حتى بعد وفاة معاوية وتنصيب ابنه يزيد خليفة له. إلا أن الأمويين، وبعد عدة عقود، أصبحوا عرضة لانتقاد الفقهاء بسبب استبدادهم وجورهم وخرقهم الشريعة حتى إنهم اتُهموا بالكفر(٤٤). ومن الواضح أن الفقهاء أيدوا الخلافة الأموية حين وحدت الجماعة وطبقت الشريعة لكنهم انقلبوا ضدها عندما لم تطبق الشريعة وانقسم المجتمع.

والأكثر أهمية، أن معاوية، مؤسس الخلافة الأموية، حوّل الخلافة إلى سلطة وراثية واستبدادية. ومع أن البعض امتدحه لتوحيد المسلمين بعد إنهائه الحروب الداخلية بين المسلمين، إلا أنه أيضاً أصبح عرضة للنقد الشديد بسبب تحويله اسس الحكم السياسي في الإسلام. فمعاوية قد أسس لنموذج جديد وراثي استبدادي في الحكم استمر حتى العصور الحديثة. إن انتصاره على علي بن أبي طالب كان انتصاراً للتركيبة القبلية على التركيبة الدينية التي وضع أسسها النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدون. وكرئيس للقبيلة، كرس معاوية سلطته من خلال نظام للامتيازات على حساب التوجهات الدينية. بمعنى آخر، استمد معاوية شرعيته من خلال إعادة تنظيم التركيبة القبلية عوضاً عن الشورى. لذا، سيطرت قبيلته على أمور الدولة وكان لها امتيازات خاصة بينما همّشت الجماعة في الأمور السياسية. وكانت قيادة الدولة تعطى لمن يثق به الخليفة عوضاً عن الكفاءات والدرجة العملية.

ويمكن التماس رؤية معاوية للسلطة السياسية في كلام له عند دخوله المدينة خلال السنة الأولى من حكمه حيث يقول إنه يعلم أن حكمه ليس مرغوباً به شعبياً، لكنه مفروض على الناس. وهو يريد أن يكون حكمة كحكم أبي بكر وعمر، لكن الناس رفضت ذلك. ومع أنه لا يمانع أن تكون له بيعة مثل بيعة عثمان إلا أن الناس رفضت ذلك أيضاً. لذلك على الناس القبول بالخير الذي يقدمه والحذر من عصيانه(٤٥).

وقام المعتزلة، والذين تحولوا إلى جبهة رافضة لمعاوية، برفع شعار عدم شرعية معاوية عبر رفعها شعار «لا حكم إلا لله». فحكم معاوية لم يقم على الشورى بل على اغتصاب السلطة وفرض حكمه على الأمة. والأكثر من هذا فقد حول معاوية الحكم الشوري إلى حكم ملكي، ولهذا يحكم الجاحظ على معاوية بالكفر. كما إنَّ القاضي عبد الجبار، أحد أهم زعماء المعتزلة، يصف معاوية بالقائد غير الشرعي لأن حكمه لا يستند إلى الإجماع.

---

(٤٤) حسين عطوان، **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ص ٧ ـ ٣٥، وحسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧)، ج ١: **الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب**، ص ٤٨٤ ـ ٤٩٣.

(٤٥) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٧.

وبينما دعا المعتزلة إلى العدل، إلا أن الأمويين استعبدوا الكثير من المسلمين غير العرب ووصموا رقابهم بالعبودية. ولهذه الأسباب وغيرها، فقد الأمويون الشرعية، ما ساهم في إسقاطهم لاحقاً(٤٦).

من ناحية أخرى، ومع أن معاوية ابتعد عن النماذج الأولى للحكم السياسي التي توقفت على الشورى والإجماع عبر تبريره الضرورات السياسية، إلا أنه أيضاً طور خطاباً سياسياً حول طبيعة السلطة السياسية. ومع أنه أراد أن يشرِّع أهل المدينة خلافته، إلا أنه قلل من أهمية مشاركة الجماعة في إدراة الدولة، ووجه فئاته إلى التطلع عوضاً عن ذلك إلى مصالحها من خلال إطاعته. وهكذا، وعلى سبيل المثال، سمح بحرية الكلام إذا لم تؤد إلى عصيان في الدولة. بمعنى آخر، ومع سماح معاوية بالخلاف السياسي والتعدد تجاه الدولة إلا أنه كان على استعداد لتوظيف كل أساليب القوة لمنع أي مظهر من مظاهر الثورة عليه. وفي الحقيقة كان يلجأ إلى تقاليد الجاهلية من عطاءات للناس وبربطهم بالاقتصاد العام للدولة.

وفي الوقت نفسه كانت المعارضة تطور خطابها أو أيديولوجيتها. ومع أن المعارضة جاءت أساساً من العرب، كالموالين لعلي والخوارج، فهم نظروا إلى الدين على أنه المصدر الأعلى للأيديولوجية المعارضة. وهكذا، وبينما تحولت الدولة إلى نظام قبلي، كانت المعارضة تقوم على الدين وترفع شعارات دينية من أجل تبرير أعمالها. بمعنى آخر، وبينما قامت السلطة على السيطرة، قامت القوى المعارضة على مفهومي الإجماع الشعبي والشورى العامة. كما إنَّ جماعات أخرى، كالقراء، انسحبوا من الحياة السياسية. هذا الوضع أوصل إلى بنية أهلية جديدة تقوم على العلماء الذين قاموا بإبعاد أنفسهم عن الحكم وأسسوا لبداية التفرقة بين النخب السياسية والنخب الفكرية(٤٧).

وعلى مستوىً أكثر جوهرية، فإن أعمال معاوية السياسية وازاها ظهور مبادئ دينية. على سبيل المثال، عندما أراد معاوية تبريراً دينياً لحكمه السياسي ظهر مبدأ الجبرية. وببساطة يقول هذا المبدأ إن الله إذا لم يرد أن يكون معاوية الخليفة لما كان ذلك، وبما أنه اليوم يحكم الدولة فهذا دليل على أن الله أراد ذلك، وبالتالي على الجماعة القبول به كحاكم لها. وظهر هذا المبدأ لأن معاوية لم يرض أن يقال إنه اغتصب السلطة، بل أراد شرعية دينية لما قام به. ومع أن صعود السلطة وسقوطها ارتبطا حقيقة بالتنافس بين القبائل والجماعات، إلا أن السلطة أرادت تبريرات دينية لذلك. وهكذا فعبر فهم واقعي لطبيعة السلطة الدينية وعبر رفدها باختلاقات كلامية عن الطبيعة الدينية للسلطة، تمكن معاوية من قيادة قبيلته إلى

---

(٤٦) عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٥٠٦ ـ ٥١٣.

(٤٧) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٣١ ـ ٢٤٣.

النجاح السياسي. وفي خطاب له في أهل الكوفة يذكرهم بأنه لا يقاتلهم لأنهم لا يصلّون أو يزكّون بل هو يقاتلهم حتى يحكم فيهم الحكم الذي منحه الله له[٤٨]. كما يقول في معرض آخر إنه عندما فرض قسم البيعة لابنه يزيد، فلأنها مسألة قضاء وقدر لا خيار فيها[٤٩].

كما إنَّ لقب خليفة الله هو إشارة أموية لخليفة الرسول. ولم يستعمل معاوية فقط هذا اللقب بل تصرف بمقتضاه. ومع أن الخلافة كان ينظر إليها على أنها ذلك المركز الذي يدير شؤون الجماعة السياسية والاقتصادية، إلا أن الأمويين نظروا إليها بصورة مشابهة لنظرية الحق الإلهي للملوك. فلم تعد الحكومة، لذلك، تنبع من المشاركة السياسية والحقيقة الحرة للجماعة. وكانت ممارسة الحق الإلهي للخلافة تقدمت على النظرية التي طورت من أجل تبرير الواقع السياسي، أو اغتصاب حق الجماعة. وكان هذا واضحاً من خلال جمع معاوية نخبة القوم من أجل الحصول على قسم البيعة لابنه يزيد. فقد أشار رجل معاوية المغيرة بن شعبة إلى معاوية على أنه أمير المؤمنين ثم أشار ابن شعبة إلى يزيد ورفع سيفه قائلاً بأن من لن يقسم قسم البيعة ليزيد فإن له حد السيف.

وهكذا، ومع أن المسلمين نظرياً كان لهم حق اختيار الخليفة ـ وإلا لما جمع معاوية النخبة لأخذ موافقتها على بيعة يزيد ـ إلا أنها كانت تفرض بالقوة السياسية أو العسكرية منذ ذلك الوقت. وحكم غالبية الخلفاء الأمويين كملوك مع المحافظة على المظاهر الدينية. وفي ما بعد كتب ابن خلدون أن الخلافة الأموية تحولت إلى حكم ملكي مشابه لحكم أمبرطوريات الفرس في الشرق. ومن الواضح التحول إذاً، في الدوافع، فالأمويون لم تتحكم بهم النوازع الدينية بل القبلية، ما أدى إلى اختفاء المعنى الحقيقي للخلافة ولم يترك منها إلا اسمها[٥٠].

وهناك العديد من الأمثلة الواضحة على تدهور الخلافة إلى مجرد سلطة عدوانية تمارس السلطة من دون مراعاة الشريعة. فعندما سحبت الجماعة في المدينة قسم البيعة من يزيد، أرسل يزيد جيشاً لمقاتلة الجماعة فانتصر في المعركة الشهيرة معركة الحراء. كما طلب من جنوده معاملة المدينة كمدينة مفتوحة بالقوة لمدة ثلاثة أيام. ويقال إنه على مدى ثلاثة أيام قتل حوالى ٤٥٠٠ شخص، وتم استعباد بقية الناس وأجبروا على قسم البيعة مرة أخرى. وكان نصيب من رفض، الموت. كان هذا انتقام قريش لانتصار أهل المدينة على الأمويين في مكة أثناء حياة النبي (ﷺ).

ومن الأدلة الأخرى على هذا، كان رأي عمر بن عبد العزيز ـ الذي يعتبر الخليفة الراشد الخامس والأموي الثامن ـ أن الظلم الذي مارسه الحجاج بن يوسف الثقفي، أحد

---

(٤٨) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي حديد، **شرح نهج البلاغة**، ٤ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٩٧.

(٤٩) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ١، ص ١٨٤ ـ ١٩٠، والجابري، المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٦٠.

(٥٠) العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، ص ١٢٩ ـ ١٣٤.

أعوان الخليفة عبد الملك، يساوي ظلم الأمم كلها. فعند تولي سليمان بن عبد الملك الخلافة أخرج من السجن ثلاثين ألفاً من السجناء[٥١].

وخلال الحكمين الأموي والعباسي أدّى الرأي العام، بالعودة إلى رأي الجماعة، دوراً محدوداً على أساس أن الدولة حاولت مأسسة الشريعة في مبادئ كالتحكيم والحسبة والقضاء. وكان منصب القاضي مسيساً، حيث أمسك به الحاكم وأعوانه من دون أحكام محددة. إضافة إلى ذلك، ولأن العديد من غير العرب دخل في الإسلام، فقد أدخل هؤلاء معهم تقاليد ومبادئ جديدة حول السلطة والقانون، كالقانون الروماني في دمشق وبيروت ومصر. إلا أن الفقهاء حاولوا تبني المبادئ والتقاليد الجديدة في مؤسسات كولاية المظالم وإدخالها في المبادئ والمفاهيم الإسلامية.

٣ ـ سقوط الشورى وصعود الاستبداد

زود الفقه الإسلامي الجماعة الإسلامية بقواعد تنظم الحياة السياسية، فللجماعة الحق في الإشراف على أعمال الحاكم. ومع أن الجماعة، عموماً، تقبلت حكم الخليفة على مدى الحياة عوضاً عن عدد معين من الأعوام، إلا أنه لا يوجد ضمان، أو نص ديني على وجوب بقاء الحاكم في السلطة حتى موته، أو من دون موافقة الجماعة. إن سكوت الشريعة عن هذا الأمر يعني حق الجماعة في تحديدها. إن الحاكم، كأي مسلم آخر، يجب أن يخضع للشريعة لا أن يكون فوقها، بالرغم من أن الممارسة اظهرت العكس وتوظيف الشريعة من قبل الحاكم من أجل مصالحه. ومع هذا وعلى المستوى النظري، كانت الشريعة ذات المقام الأعلى، والجماعة ذات السلطة العليا والحاكم ذا السلطة التنفيذية. إلا أن الحاكم كان له عند سكوت الشريعة شأن كبير في التشريع والتنفيذ والقضاء، إذ لم يوجد أي نص على شرعية المعارضة[٥٢]. وقد اعتبر الفقهاء أن الوظيفة الأساسية للحاكم هي إصدار الأحكام القضائية وتطبيق القانون.

وبما أن أكثرية الفقهاء وافقوا على أهمية العقد لشرعية الحاكم، لذا فإن حكم أي شخص يفرض نفسه على الأمة هو حكم غير شرعي ويجب وقفه. إلا أن العديد من الفقهاء كانوا يخافون من معارضة الحاكم خوفاً من الفتنة وسفك الدماء. لكن في حال انعدام مثل هذه المخاوف فإنه من واجب المسلمين التخلص من الحاكم وانتخاب حاكم شرعي. إن اغتصاب السلطة هو غير شرعي، بالرغم من الصبر عليه في بعض الأوقات لمصلحة الجماعة، كما يقال[٥٣].

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٥٢) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج ٥، ص ٣٤.

(٥٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٣ ـ ٢٤؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة التمدن، ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م)، ج ٧، ص ٧٩ وج ٨، ص ٧٩ و٢١٧ ـ ٣٢٣؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٥، والخالدي، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي**، ص ١٢٤ ـ ١٣١.

كما نص الفقه الإسلامي على إنهاء العقد لعدة أسباب منها عندما يفقد الحاكم الأهلية لقيامه بوظيفته أو عدم رغبته في القيام بها. ومن هذا المنطلق فإنه من السهل فسخ العقد لأنه يتوقف على رغبة الحاكم والمحكوم. كما يمكن الجماعة الإصرار على حكم حاكم ما إذا ما وجدت في إنهائه شغباً سياسياً واجتماعياً. لكن السبب الأهم في إقصاء الحاكم هو خروجه عن الإسلام، إذ إنَّ الحكم يفترض تطبيق الشريعة الإسلامية، وغير المسلم غير ملزم أخلاقياً بتطبيق الشريعة. كما إنَّ أي أذىً يفضي بالحاكم إلى عدم القيام بواجباته هو سبب كافٍ لسحب الشرعية منه. وكذلك فإن أي فقدان للأهلية العقلية من دون أي إمكانية للتحسن أو الأسرمن دون الأمل في العودة، يفضيان إلى سحب الشرعية من الحاكم. وكذلك، إذا ما أصبح الحاكم ظالماً أو غير قادر على الحسم، فإنه يعطى وقتاً لتصحيح الوضع وإلا فإنه يمكن نزع الشرعية منه. كما إنَّ عدم تقوى الحاكم يمكن أن تكون أساساً لنزعه من الحكم. وختاماً ومع مرور الوقت، قال بعض الفقهاء بأن انقلاباً ناجحاً يشرعن الحاكم الجديد ويسقط الشرعية عن الحاكم القديم، وبخاصة إذا كان هناك مخافة أن تفضي مواجهة الحاكم الجديد إلى شغب وسفك دماء(٥٤).

لقد فصَّل الفقهاء ثلاث طرق لإزالة الحاكم، الأولى والمفضلة لدى الزيدية والمعتزلة وبعض السنة هي الثورة المسلحة وبخاصة عندما يخرج الحاكم عن الإسلام أو يحكم بتعسف. إلا أن غالبية السنة رفضوا هذه الطريقة لأنها تجلب الأذى أكثر من الفائدة. أما الطريقة الأخرى فهي إزاحته عبر أهل الحل والعقد الذين يعينونه في الدرجة الأولى ولأنهم قادرون على الحكم على أفعاله. لكن المفضل إزاحته عبر ديوان المظالم، وهو القادر على الحكم على خصائص الحاكم وأفعاله وتطبيقه الشريعة(٥٥).

ليس هناك في تاريخ الإسلام أو نظرياته ما يمنع تطوير شكل ديمقراطي ليبرالي للحكم. إن مجموع الفقه الإسلامي، وكذلك العقيدة، يشهدان على مرونة الفكر الإسلامي وإمكانية التغيير الديمقراطي إذا ما كان السياق مواتياً. وفي الحقيقة، إن القرارات في قضايا أساسية التي تشتمل على وضع من توقف عن دفع الزكاة بعد وفاة الرسول وجمع القرآن وتقسيم الغنائم وقضايا الميراث والزواج والتشريعات السياسية تم أخذها بنفس الطريقة(٥٦).

إن سلطة الجماعة، عموماً، تظهر أيضاً عند دراسة القضايا التي نشأت حول جمع

---

(٥٤) الخالدي، المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٣١١؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٠؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١١٢، وعمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٤٧٢ ـ ٥٠٤.

(٥٥) الخالدي، المصدر نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٤٧؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج في ١، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ج ١، ص ١٤٠؛ ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٦٦، وابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، ج ٢، ص ١٧١.

(٥٦) Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, p. 4.

وتفسير القرآن. وعندما كان النبي (ﷺ) حياً لم يشكك أحد من المسلمين بدوره التأسيسي والتفسيري للنص. إلا أن وفاته جعلت المسلمين يواجهون مشكلة وجود عدة نصوص وقراءات للنص القرآني. وكان الرسول قد حل هذه الإشكالية عبر موافقته على عدة قراءات للقرآن. وفي أحد الأيام خاصم عمر بن الخطاب الذي أصبح في ما بعد الخليفة الراشد الثاني، مسلماً آخر، هشام حكيم، على قراءته، فذهبا إلى الرسول للفصل في ما بينهم. وطلب النبي (ﷺ) من كل من هشام وعمر أن يقرأ كل منهما قراءته المختلفة عن الآخر، فأجاز الاثنتين وقال إن القرآن أنزل على سبعة أحرف[٥٧].

عندما خسرت الجماعة حاكمها وبدأت بتوسعة الدولة عبر أقاليم غير عربية لديها أعراق غير عربية تحولت إلى الإسلام، بدأت الأقاليم تقرأ القرآن بطرق متعددة. هذا الوضع أفضى إلى الاحتكاك والخلافات بين المسلمين، وحتى اتهامات بالكفر والهرطقة. لذا، وافق غالبية الصحابة على إلغاء ست قراءات من القراءات السبع التي أباحها الرسول (ﷺ). وعندما اختلف الصحابة اختلفوا على جمع ونسخ القرآن، كانت لغة قريش هي الفيصل بين القراءات، وبالتالي أصبحت القراءات المسموح بها هي القراءات التي تقوم على النص الحرفي للقرآن. حدث كل هذا في عصر الخليفة عثمان، وأصبحت النسخة المعتمدة من القرآن يطلق عليها مصحف عثمان. وبناء على طلب عثمان، قيد الصحابة القراءات التي أباحها الرسول (ﷺ) بقراءة واحدة[٥٨].

ما يدل عليه هذا الأمر هو حق الأمة في الحكم والتعديل وحتى إعادة تركيب العديد من القضايا التي حسمها الرسول. أما المقولة التي استخدمت من أجل هذا فهي الحفاظ على وحدة الأمة عندما بدأ العديد من المجموعات القول بأحقية آرائها ورفض آراء الآخرين واتهامهم بالكفر. هذا أدى إلى أن يبدأ الصحابة عملية التشاور لتوحيد النصوص الدينية واللغوية وبالتالي الرموز السياسية. إلا أن قراراتهم أصبحت ملزمة للجميع، ولكن بخاصة بعد الإجماع عليها. وهكذا، فإن الجماعة حصلت على السلطة، سلطة الحكم والتأسيس ـ سواء كان ذلك بجمع القرآن أو الممارسة الشرعية للشورى أو السلطة الإلزامية للإجماع[٥٩]. إلا أن كل هذا يتأسس على السلطة التي يفترض أن تمتلكها الجماعة لا النخبة.

وقد ظهر إبان الحكم الأموي التمييز السياسي والاجتماعي بين العرب وغيرهم. فقد أسس الأمويون حكمهم على القبائل العربية، وبخاصة قبيلتهم، وجعلوها حجر الزاوية في

---

(٥٧) عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**، حققه طيار آلتي قولاج (بيروت: دار صادر، [١٩٧٥])، ص ٧٩ ـ ٨٨، وجعيط، **الفتنة الكبرى: الدين والسياسة في إسلام المرحلة التأسيسية**، ص ٢٦ ـ ٣٣.

(٥٨) أبو شامة المقدسي، المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ١٤٨؛ أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، و Watt, Ibid., pp. 90-93.

(٥٩) أبو شامة المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٨٣، وجعيط، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٦٠.

الإدارة. وبسبب بعدهم عن المبادئ القرآنية في التعامل بالتساوي بين جميع الأعراق، فضل الأمويون العرب على غيرهم على كل الصُعد، ولا سيَّما الاقتصادية والسياسية. وجاءت فترة من الزمن حيث أقصي غير العرب وفي جميع المناطق عن مناصب كثيرة منها القضاء والإمامة في الصلاة(٦٠)، ولهذا السبب ظهر العديد من القوى التي عارضت الحكم الأموي، فوقع العديد من الثورات ضد الأمويين.

وبما أن الشكاوى الأساسية ضد الأمويين تركزت على إهمالهم وبعدهم عن الشريعة الإسلامية، ركز العباسيون شرعية دعوتهم على العودة إلى حكم الشريعة الإسلامية. وفي خطاب له بعد أخذه قسم البيعة، أكد الخليفة العباسي الأول، أبو العباس السفاح أن للناس ذمة الله ورسوله والعباسيين وأنهم سيحكمون بما أنزل الله، ويطبقون الشريعة، ويتبعون سنة الرسول. فالحكم لهم حتى يتم تسليمه إلى السيد المسيح. لكن في واقع الأمر حكَم السفاح على هواه وحب الانتقام. وقام العباسيون بحفر قبور الخلفاء الأمويين وطاردوا الأمويين في كل مكان. وهرب بعض الأمويين إلى الأندلس فاتصل العباسيون بالفرنجة من أجل القضاء عليهم.

وكما هو واضح في خطابه ومن تاريخ العباسيين، تصرف العباسيون كما تصرف الأمويون عبر نظرهم إلى الخلافة على أنها قضاء مبرم لهم وأنها تشتمل على أمور الدين والدنيا. أما الفارق المهم فهو أن العباسيين لم يرتكزوا في حكمهم على العرب المشكوك في ولائهم، بل حل محلهم الفرس الذين تحولوا مع الأتراك في ما بعد إلى مركز السلطة. وتحولت الخلافة إلى رمز لوحدة الدولة. وفي ما بعد، أنهى التتار الذين هاجموا عاصمة الخلافة، الخلافة العباسية. إلا أن فرعاً جديداً للخلافة العباسية أقيم في القاهرة تحت حكم المماليك واستمر حتى احتل العثمانيون مصر عام ١٥١٧. وشهدت الخلافة العباسية كل أنواع الثورات، بما فيها الخوارج والزنج والشيعة، ضد طريقة حكم العباسيين(٦١).

وقد اعترض المعتزلة، على سبيل المثال، على الحكم العباسي لعدة أسباب منها التمييز العنصري، وإدخال التقاليد الفارسية السياسية، والفلسفية في المجتمع الإسلامي. كما اعترضوا على سياسات العباسيين في قمع كل مظاهر الحريات حتى خلافة هارون الرشيد التي تحولت ضد الفرس، بعامة، والبرامكة بخاصة. وتم اضطهاد العديد من رجالات المعتزلة وسجنهم بسبب آرائهم الكلامية.

ومن القضايا الأساسية كانت قضية شرعية الحاكم عند وجود شخص أكثر أهلية. ومع أن المعتزلة أنفسهم انقسموا حول هذا الموضوع إلى قسمين، إلا أنهم أكدوا عدم شرعية الحكم العباسي. وأثناء حكم المتوكل لم يتم حتى إعطاؤهم حقوقهم المدنية كالشهادة في

---

(٦٠) أبو شامة المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٥١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٧٥.

المحكمة. كما تم منع تداول مبادئهم وتحريمها، كقضية عدل الله وحرية اختيار الإنسان، كما منعوا من التعليم الخاص والعام(٦٢).

وبينما كان هناك محاولات عديدة لإعادة إحياء الخلافة الحقة في العصر العباسي الثاني، إلا أن عدة دويلات نشأت داخل الدولة الإسلامية ما أضعف فكرة السيادة الشعبية، أو مشروعية الجماعة. ومما زاد في ضعف الخلافة العباسية تدخل السلطة السياسية في عمل القضاء على حساب مصالح الجماعة والأفراد. هذا التدخل أفضى بالعديد من الفقهاء إلى رفض تولي الوظائف الرسمية. والأكثر أهمية من هذا، أن الإبداع الفكري عبر الاجتهاد بدأ في الاضمحلال ووضعت في التداول كتب الحديث التي اعتبرت موثقة ونهائية، كما تبلورت المذاهب الفقهية وانضم العلماء إلى هذا المذهب أو ذاك. كل هذا، إضافة إلى الضعف السياسي وانقسام الجماعات وبدء الحروب الصليبية، أدى في المدى البعيد، إلى سيطرة التقليد والاستبداد، وإلى تضييق هوامش الساحة العامة الحرة وإضعاف القوى الممثلة للمجتمع(٦٣).

لذا نجد أن مفهوم الخليفة كسلطان الله وظله في الأرض انتشر مع العباسيين، لا الأمويين. وأصبح تأثير الفكر السياسي الفارسي في تطور النظرة إلى الخلافة والحكم السياسي واضحاً. إذ انتشرت أدبيات فارسية عدة، مثل **الأدب الكبير** لابن المقفع، عكست فلسفياً وسياسياً مطامح الخلفاء ورغبتهم في السيطرة المطلقة. وفي هذه الأدبيات الفارسية أصبحت سلطة السلطان وشرعيته مستمدة من الإرادة الإلهية، لا الجماعة، كما كان الحال مع الأمويين، ولو كان ذلك اسمياً في كثير من الأحوال. فالخليفة العباسي اعتبر نفسه ممثلاً لله، بينما كان الخليفة الأموي يبحث، ولو اسمياً، عن البيعة، مع اعتقاده بأن الله اختاره لهذا المنصب. علاوة على ذلك، لم يعد الخليفة العباسي قائداً للنخبة أو القبيلة أو حتى الجماعة بل هو فوق كل هؤلاء. وبينما اعتمد الخليفة الأموي على القبيلة من أجل دعم حكمة بقاعدة شعبية، قام الخليفة العباسي بمحاولة تحطيم التركيبة القبلية واستبدالها بفئة عسكرية محترفة لا تشكك بمشروعيته وتنفذ سياساته. وتمكن السلاطين والخلفاء العباسيون، ومن خلالهم، الفئة العسكرية من إحكام السيطرة على المجتمع والدولة والاقتصاد(٦٤).

وفي إحدى خطبه يقول الخليفة العباسي المنصور للمؤمنين إنه سلطة الله على الأرض وإنه يقودهم بهدي ودعم من الله. كما يقول إن الله استأمنه على أموالهم، لذا، فهو يصرفها كما يشاء الله. ويمكن مقارنة هذه الخطبة مع ما قاله الخليفة الراشد الثاني عمر، إذ

---

(٦٢) عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٥٤٥ ـ ٥٨٠.

(٦٣) حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ج ٣: **العصر العباسي الثاني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس**، ص ٣٠٥ ـ ٣١٨.

(٦٤) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٢٩ ـ ٣٥١.

يقول: «تدارسوا القرآن واعملوا به، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». كما يقول: «إن أموال الناس كأموال اليتامي لا يجوز له التصرف فيها، وأنه لا يجوز أن يأخذ منها أكثر مما هو بحاجة له»[٦٥].

ولقد خضع لهذا المفهوم علماء كبار على أساس ضرورة حفظ وحدة المسلمين ومنع الفتنة الداخلية داخل الجماعة. ويعبر الغزالي في **فضائح الباطنية** والماوردي في **الأحكام السلطانية** عن أهمية تطوير الفقه السياسي عبر التأقلم مع الواقع الجديد أو عبر تبريره إلى درجة أن بعض الفقهاء أباحوا اغتصاب السلطة، ونبذوا فعلاً المفاهيم الأساسية للفكر السياسي، أي البيعة والإجماع والشورى، وكذلك المعرفة والعدل والحرية. ومنذ ذلك الوقت، استبدلت فلسفة الحق والشورى والعدل، كمشروعية سياسية، بفلسفة القوة والتسلط والظلم، كمشروعية عملية[٦٦].

وأضاف الفاطميون إلى ضعف المجتمع وتحدي مشروعية الخلافة العباسية في مصر وشمال أفريقيا. وقامت الخلافة الفاطمية الشيعية أيضاً على الحكم الوراثي؛ وكان يتم أخذ البيعة الشعبية بعد تولي الخلافة. وقد حور الفاطميون مفهوم الخلافة أكثر من العباسيين أو الأمويين حيث ادعوا الألوهية لأئمتهم. وقد ادعى الحاكم بأمر الله أنه يجسد الله على الأرض، وكان أتباعه يسجدون له عند مروره أمامهم. فعلى المستوى الديني، اعتقدت الإسماعيلية في المعنى المزدوج (الظاهر والباطن) للنص القرآني وشجبت الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل وصحابة آخرين وأجبرت القضاة وموظفي الدولة على تبني العقائد الفاطمية، حتّى إنّها منعت أهل السنة من العمل بمذاهبها الفقهية ومنعت بعض الممارسات الدينية[٦٧]. ومن وجهة نظر جمهور المسلمين، ذهبت الإسماعيلية خارج أي إطار عقلاني لتفسير المبادئ، وكان في مواجهتها الجماعة، عموماً، والعلماء، خصوصاً.

وهكذا انتصرت التقاليد الإمبراطورية في فرض أفكارها وسلوكياتها. فقد وُصف الخلفاء الأمويون والعباسيون بخلفاء الله وأُخذت البيعة في أغلب الأحيان، بالقوة القهرية. ومع ضعف وتفكك الخلافة وتحول السلطة الفعلية إلى السلطان أصبحت الخلافة مجرد رمز للإسلام. وتمكن السلاطين من تعيين الخلفاء الذين يفضلونهم من دون الرجوع فعلياً إلى الجماعة؛ بينما، لاحقاً، أصبحت القوة العسكرية تعين السلاطين. ومع أن التراث السلطاني حكم عدة قرون، إلا أن فقهاء المسلمين، عموماً، لم يشرعنوا ذلك التراث، إلا أنهم لم يعارضوه في المطلق، لأنه أمّن للمجتمع والجماعة والدولة، الحد الأدنى من الاستقرار. هذا الاستقرار من ناحية أخرى، سمح بانتشار مؤسسات المجتمع المدني

(٦٥) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٣، ص ١١٦ و١٤٤.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٦ ـ ٣٦٢.

(٦٧) العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٩.

والديني، من أوقاف ومدارس، ونقابات مهنية، وطرق صوفية وتجار وعلماء، ما حدَّ من تعسف سلطات الدولة السلطانية.

وقد بررت الدول السلطانية، سواء البويهيون أو السلاجقة أو حتى العثمانيون، تسلطها بدفاعها عن الجماعة والأمة ضد الأعداء من الخارج. وقد حدث تغيران أساسيان في السياسة: **أولاً**، لقد انفصلت السياسة عن الشريعة، ما جعل السياسة خارج مجال الأحكام الشرعية وخاضعة لصراعات داخلية وخارجية على السلطة، **ثانياً**، لقد أصبحت السلطة السياسية تنتج عن وتخضع إلى القوة القهرية. فمنذ أواخر أيام الحكم البويهي، ظهرت أدبيات نظَّرت لحكم القهر والتسلط وإلى تقسيم المجتمع إلى نخب وعوامّ وإلى علماء وعسكريين (أهل السيف)[٦٨].

ومع كل هذا، وفي كل مراحل الحكم الوراثي والعائلي والقبلي، لم تفقد الأمة، نظرياً على الأقل، وظيفتها التأسيسية التي حافظ عليها العلماء من خلال محاولة توجيه السلطة السياسية أو الحد من تعسفها من خلال الشريعة. ومع أن الإسلام، عموماً، لا يسمح بوجود أو شرعنة أي نوع من الكهنوت، إلا أن العلماء تمكنوا، من خلال تمثيلهم فئاتٍ عدةً في المجتمع ومن خلال كونهم أهم فئاته، من الحفاظ على الشريعة ومحاولة الحد من تسلط السلطة.

وقد شكّل العلماء أهم مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، إذ إن النظر في الأمور الدينية بقي خارج إطار مؤسسات الدولة وتحوّل العلماء إلى مدارس فقهية وكلامية. إلا أن شرعية مؤسسة العلماء لم تنبع من ارتباطها بالسلطة، بل من كونها سلطة مستقلة نبعت من قبول الجماعة هذا المذهب أو ذاك أو هذه المدرسة أو تلك. وبهذا المعنى لم تتمكن الدولة من إنهاء استقلالية مجموع العلماء. إذ إنهم كانوا يمثلون آراء علميةً توقَّف انتشارها وقبولها على القبول الشعبي بها. لهذا توقف استمرار مدرسة فقهية أو كلامية معينة وتأثيرها وسلطتها على عدد أتباعها ومدى انتشارها. ولذا، حاول بعض الخلفاء والسلاطين تبني مذهب معين أو مدرسة بحد ذاتها. فعندما حاول الخليفة المأمون فرض آراء المعتزلة، وبخاصة في مسألة خلق القرآن، على العلماء والعامة، وقف أغلب العلماء ضده. إذ إن العلماء ومعهم المجتمع، لم يسلموا بحق التشريع الديني أو الفكري أو السياسي للدولة، بل اعتقدوا بوجوب عمل السلطة من داخل حدود الشريعة. إلا أنه من الناحية العملية، حاولت الدولة فرض آرائها العقدية، فغزت الساحة الاجتماعية والشخصية في شكل معاكس للإجماع والشورى والتعددية[٦٩].

---

(٦٨) السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة،» ص ٤٣ ـ ٤٧.

(٦٩) طارق البشري، «عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية،» **منبر الحوار**، السنة ٤، العدد ١٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٧٤ ـ ٧٩ و٨٩، والسيد، **مفاهيم الجماعة في الإسلام**، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

إن المقاومة التي أظهرها مؤسسو المذاهب الفقهية، على سبيل المثال، دليل على اقتناعها باستقلاليتها وباستقلالية المجتمع. فهذا أبو حنيفة الذي عاش في أواخر أيام الدولة الأموية وبدايات الدولة العباسية يرفض منصب قاضي الكوفة، فعوقب بمئة جلدة. وهكذا، حدث لمالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي، لأنه شكك في شرعية العباسيين. أما أحمد بن حنبل فقد جلد وسجن لأنه رفض القول بخلق القرآن[٧٠].

ومن الجلي، كان ضيق صدر الدولة يرتبط بضعفها، فبمقدار ضعفها كان حجم تسلطها. ومع أن الاجتهاد كان مسألة عامة وخاصة، إلا أنها لم تكن من صلاحيات الدولة. إلا أن توليد الدولة طبقة مثقفة من الكتّاب، هدد وحدد من الدور المستقل للعلماء. وبالرغم من أن الدولة كانت تسيير شؤون القضاء بناء على تعليمات السلطان، إلا أن العلماء ودوائرهم لم يتوقفوا عن تطوير الفكر الشرعي والفكر السياسي[٧١].

ثانياً: جدليات الديمقراطية

يحتل التراث اليوم موقعاً أساسياً في الفكر الإسلامي العربي المعاصر؛ أما الدراسات التي عالجت هذا التراث، فبدأت بمشروع حسين مروّة وتواصلت مع طيب تيزيني وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون[٧٢]. ويقول الدكتور عيد في هذا المجال إن الغرب أخرجنا من التاريخ بما كان يصنعه في حالته الاستعمارية الاستيطانية، فاعتبر وجودنا في مرحلة الشيخوخة وخارج التاريخ، أو على هامشه. لذا، فقبول الغرب أو عدمه لن يغير من الحقيقة التي يمليها الغرب على تشكّل الحضارة الكونية[٧٣].

يحدد الدكتور عبد الملك المرحلتين الأوليين للحركة الوطنية المصرية بالعلاقة التصادمية مع الغرب: المرحلة **الأولى** هي مرحلة النضال ضد الهيمنة الأوروبية وإعادة بناء الدولة الوطنية المصرية (١٧٩٨ ـ ١٨٨٢). والمرحلة **الثانية** هي مرحلة النضال ضد الاحتلال البريطاني في سبيل الاستقلال والديمقراطية (١٨٨٢ ـ ١٩٣٩). وركزت المرحلتان على

---

(٧٠) العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، ص ١٨١ ـ ١٩٢.

(٧١) وات، **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ص ٧٣ ـ ٧٧.

(٧٢) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١)؛ طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة**، ٢ ج (دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٧٩)، ج ١: **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، وج ٢: **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى**؛ حسن حنفي، **التراث والتجديد** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٩٠)، ومحمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٧٣) عبد الرزاق عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري** (دمشق: الأهالي للنشر، ١٩٩٧)، ص ٣٥ ـ ٣٧.

وجوب قيام الثورة الوطنية الديمقراطية. هذا من الناحية العسكرية[٧٤]. أما من الناحية الفكرية فقد نقلت الصدمة عبر أول بعثة أوفدها محمد علي إلى فرنسا، وعبَّر عنها الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الصادر عام ١٨٣٤، وقد أسس الطهطاوي في هذا الكتاب إلى بداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده، وكذلك الأمر مع مفهوم الوطن[٧٥]. وأصبح للطهطاوي تيار فكري قدم للعالم العربي أسس النهضة الليبرالية. ولحق الطهطاوي قادة ومفكرون كبار مثل أديب إسحاق وفرح أنطون وشبلي شميل وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الله النديم ومصطفى كامل، وسلامة موسى. كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما إنَّ تلامذة محمد عبده كأحمد لطفي السيد وقاسم أمين، وأحمد فتحي زغلول وسعد زغلول ارتبطوا بالفكر الليبرالي. وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبد الرازق وأخيه علي عبد الرازق وأحمد أمين وخالد محمد خالد[٧٦].

تمكنت رابطة الجامعة الإسلامية العثمانية من رفع الدعوة إلى الوحدة الدينية والرابطة الإسلامية. وقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى عدم التفريق بين مسلم عربي وآخر عجمي لأن الدين يتأسس على العقيدة، لا على الأقوام والقبائل. إلا أن النظام الإقطاعي للدولة العثمانية تركَّز على السخرة التي شلت التطلعات القومية. لكن وصول محمد علي باشا إلى السلطة في كل من سوريا ومصر كان له الأثر الكبير في تحجيم مرتكزات النظام الإقطاعي وظهور قطاعات إنتاجية أخرى. وعندما أراد محمد علي توحيد مصر وسوريا في دولة واحدة، حاربته أوروبا عبر دعم السلطان العثماني[٧٧].

كما كان لسياسة تركيا الفتاة الأثر المهم في تسليط الضوء على القضايا العربية ومن ثم تمت القطيعة مع تركيا الفتاة. وبعد سقوط حكم الفيصل على بلاد الشام عام ١٩٢٠، انتشرت القومية العربية، وعززت التطورات اللاحقة من حروب عالمية وسقوط السلطنة طروحات علمانية لفصل الدين عن الدولة وإعادة الاعتبار إلى العامل اللغوي والحضاري. من هؤلاء المفكرين الذين دعوا إلى مثل هذه الأطروحات نجيب عازوري وبطرس البستاني وساطع الحصري.

---

(٧٤) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨١)، ص ٨٦.

(٧٥) رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣).

(٧٦) في هذا الموضوع وتفرعات الليبرالية، انظر: عبد الملك، المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٨.

(٧٧) انظر مثلاً: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

قبل ذلك، شهدت الإمبراطورية العثمانية إبان القرن الثامن عشر تهديداً حقيقياً لوجودها بفعل العوامل الخارجية، مثل الثورة العلمية في أوروبا التي تمثلت قوة عسكرية واقتصادية. وقد اعتقد العديد من المثقفين أن الاقتداء بصيغ أوروبية في عملية بناء الدولة يضع حلاً لمشاكلهم. إلا أن الفكر القومي نشأ في منتصف القرن التاسع عشر عندما ثارت الحمية العربية فولدت القومية.

ويقول سليمان موسى: إن محاولات العرب الأولى، سواء أكان من قبل المصريين بقيادة إبراهيم باشا أم الوهابيين، فشلت في إنشاء الدولة العربية وتوحيد بلاد العرب، ويحدد موسى، كما حوراني، النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نقطة بداية التفكير القومي حيث أخذ المثقفون العرب في سورية يؤلفون الجمعيات الأدبية والسرية الداعية إلى الإصلاح، ومن رواد تلك الفترة عبد الرحمن الكواكبي ونجيب عازوري. وبعد الحرب العالمية الأولى أعلن الشريف حسين ميلاد الثورة العربية عام ١٩١٦. وقد اتخذ العلماء والزعماء والسوريون الموجودون في الحجاز ٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٦ قراراً بإنشاء دولة عربية، وبالمناداة بالشريف حسين ملكاً عليها[٧٨].

إن تاريخ العالم العربي ما بين الحربين هو تاريخ الحركة الوطنية التي أرادت الاستقلال، لكنها طرحت الإصلاح الديني السياسي عبر بوابة الثقافة الأوروبية (مثل طه حسين ومنصور فهمي وعلي عبد الرازق إضافة إلى شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون). إلا أن معظم مفكري الإسلام يرون أن أسباب التمدن عائدة بالدرجة الأولى إلى نهضة العلوم في الغرب[٧٩]. فالعلم يجب أن يكون قيمة في حد ذاته. إلا أن الحركة القومية الوطنية رفعت شعار الأيديولوجيا أو أدلجة العلم، وكذلك فعلت مع الدين وكل فروع المعرفة الأخرى.

ويحدد بعض المفكرين عوامل النهضة:

١ ـ بالحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) ما أدخل مصر في الحضارة الغربية الحديثة، فنقلت إليها مبادئ سياسيةً وأنظمةً إدارية وعلوماً وطباعة وصحافة؛

٢ ـ والبعثات العلمية إلى أوروبا والتي ابتدأ بها محمد علي باشا، ومن ثم استقدام الخبراء والفنيين الفرنسيين ابتداء من عام ١٨٢٠؛

٣ ـ ثم شهد القرن التاسع عشر حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية كمدرسة عينطورة (١٨٣٤) والجمعية السورية في بيروت (١٨٤٧)، والكلية السورية البروتستانتية

---

(٧٨) المصدر نفسه، وسليمان موسى، **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، الفصلان ٢ ـ ٣.

(٧٩) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).

(١٨٦٦) والكلية اليسوعية (١٨٧٤)، فنشطت هذه المؤسسات في الترجمة وتحديث اللغة العربية، ما كان له الأثر الكبير في نهضة فكرة القومية.

٤ ـ والطباعة التي ساهمت في نشر عدة مؤلفات وكتب تراثية وترجمات لكتب أوروبية.

٥ ـ أما الصحافة فقد حملت الدعوة السياسية للوحدة الوطنية والقومية. كان هناك حركة ترجمة كبيرة في بلاد الشام اقتصرت على الكتب الدينية، أما محمد علي فقد أراد ترجمة الكتب الأوروبية كوسيلة من وسائل تحديث الدولة. كما نشر الأوروبيون الجمعيات العلمية والأدبية، مثل جمعية الآداب والعلوم (أسست ١٨٤٧) بمساعي المبشرين الأمريكيين والجمعية العلمية السورية (١٨٥٢) وجمعية شمس البر (١٨٦٩) التي كانت فرعاً لجمعية اتحاد الشبان المسيحيين. أما الجمعيات العلمية والأدبية في مصر كالمعهد المصري (١٨٥٩) والجمعية الجغرافية الخديوية (١٨٧٥)، فقد أسسها الفرنسيون؛ وهكذا يتجاذب، مفكري عصر النهضة نزعتان، الإعجاب بمآثر الغرب والإقرار بتخلف العرب المعاصرين؛ لذلك، دعت إلى إيقاظ الروح العربية ومحاكاة الشعوب الأوروبية المتقدمة[٨٠].

أما جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) فنظراً إلى ضرورة دراسة مقدمات الحضارة الغربية والعناصر التي يمكن المسلمين اقتباسها عن أوروبا من دون التفريط في العقائد الدينية والحضارة الإسلامية والتمييز بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة. فللسياسة عندهما دور مهم في تخلّف المسلمين[٨١].

مهد جمال الدين الأفغاني لتيار فكري قطع صعوده التيار القومي العلماني الذي استهلم الفكر الليبرالي الغربي بعامة، وأفكار الثورة الفرنسية بخاصة. وتتلمذ على الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء أمثال لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين وأحمد أمين الذين تهافتوا على رهن فكرهم بالفكر الغربي وقطعه عن الفكر الإسلامي. لذا، ظلت الفكرة النهضوية فكرة مسطحة لم تلامس البنية الأساسية للمجتمع، إذ إنّها تبنت، من دون قيد ولا شرط، خصوصية الفكر الغربي، وعممته على العالمين العربي والإسلامي. هذا العمل ساهم في تعطيل الثقافة الإسلامية عبر التبعية لحركات التحرر التي استعملت نفس أدوات السيطرة الغربية. من هنا، تم استبدال القوى الغربية وجيوشها بقوى عربية تسلطية، رفعت، مثل القوى الغربية، شعارات الحرية والتنمية والعلم والعلمانية.

وبينما يرى الدكتور شكري نجار أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل إليهم ابتداءً من فلاسفة التنوير الأوروبيين، بل جاء من وعيهم للهوة التي تفصل عالم

---

(٨٠) علي محافظة، **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الإتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ص ٢٣ ـ ٣٤.

(٨١) ماجد فخري، **الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢).

العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب. ومن قراءتهم ابن خلدون ومشكلة العمران ووعيهم حالة التدين والتقهقر فإننا نرى عكس ذلك، وكما يرى الدكتور إبراهيم مراد.

ويعتبر الدكتور نجار أن نمط التقدم العمراني يتمثل برفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، أما نمط التقدم التنويري فخير من يمثله هو عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين. فهو يرجع مفهوم التقدم عند رفاعة الطهطاوي إلى الشيخ حسن العطار الذي دعا إلى تغيير أحوال البلاد من خلال تجديد المعارف فيها، وهو الذي أوصى تلميذه بتسجيل كل ما يرى ويسمع، وهذا السجل أصبح **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. لكن كل هذا لا يعني أن وراء مفهوم التقدم حسن العطار، بل إنه هو الدافع إلى استخلاص العبر من ثقافات أخرى[٨٢]. بل إن شخصية مثل الأمير شكيب أرسلان، أمير البيان الذي عايش الهزائم والانتصارات وعصر الانحطاط والنهضة، يمثل التيار النهضوي في مواجهة التحدي الغربي. فقد كرس الأمير أرسلان كتاباته لإثبات قدرة الإسلام على النهضة وقدرة العروبة على التصدي. فعملية التحدي بين الإسلام والعرب من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى، رسمت معالم الفكر النهضوي الذي يتطور وسط التجزئة الإقليمية والاجتماعية. لذلك، تحولت حركة الإصلاح الإسلامي إلى حركة ربطت الانحلال السياسي بالانحلال الديني. وقد شن الأمير أرسلان حملته المضادة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية، فصادر الاستعمار الفرنسي كتبه ومؤلفاته. ولهذا لقّبه السيد محمد رشيد رضا بأمير البيان. أما كتابه **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟** فهو ثورة على عالَمي الإسلام والغرب[٨٣].

ويرى الأمير أرسلان أن سبب التخلف هو افتقار المسلمين إلى العلم، وهو ما يوافقه عليه جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي. أما الإسلام فهو مدني، ولذا، فإن الإيمان العميق بالعقيدة، الداعية إلى الوحدة والثائرة على الجهل والمناهضة للظلم كان الدافع في قيام دولة العرب والمسلمين وتوسعها. أما تخلف وانحطاط المسلمين فهما نتاج فقدان ذلك الإيمان، وبالتالي، العلم والقوة[٨٤].

قراءة عصر النهضة للتراث هي قراءة تدعو إلى التكيف مع العصر الحديث وتوظيفه في مسيرة النهوض، وكذلك هي اعتراف بسمو الفكر الغربي الحديث ومركزيته في قراءة التراث. لذلك تحول الفكر النهضوي أو التنويري إلى فكر تلفيقي حاول دمج أفكار عدة مثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاضي وانتقائي.

---

(٨٢) ابراهيم مراد، «حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي،» ص ٩ ـ ١٦، وشكري نجار، «مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٥)، ص ١٧ ـ ٣٠.

(٨٣) صالح زهر الدين، «نهضوية الأمير شكيب أرسلان،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٥)، ص ١٧٠ ـ ٢٠٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٦.

كان فكر النهضة قائماً على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، وتحول فكر النهضة إلى فكر استقلالي كفاحي، وحتى جذري. لقد خرج فكر عصر النهضة من تقاطع الثقافة الإسلامية مع الثقافة الغربية، في لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة، فتحولت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط. إن ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة ضعف الأمة العربية والأمة الإسلامية، فتشوهت الأسئلة، وكذلك الإجابات عنها.

كان التراث إحدى الإشكاليات المطروحة لدى رجال النهضة ومحور حوارات المثقفين، سواء أكانوا رجال دين أم ليبراليين أم تقنيين. كانت قراءة عصر النهضة للتراث قراءة الاصطدام والمواجهة مع الغرب، وبالتالي، كان المثقف خاضعاً لنفس الشروط التي قرأ فيها التراث. فقد كانت القراءات على تعدديتها، قراءات في رؤية الماضي وواقع الحال والتطلع إلى المستقبل. فبينما يرى تيزيني أن المشروع النهضوي هجين، ويرى حنفي غُربته واستلابه، يرى الجابري انقطاعه عن الواقع. كل هذه الأمور تشير إلى حدّة الصدمة مع الغرب وتصدُّع الرؤى في قراءة من قرأه. حاول خطاب النهضة التمييز بين نسقين، واحد إلهي وآخر إنساني، وبذلك حاول رفع النص المقدس الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة. لقد اعتقد مفكرو النهضة أن إعادة قراءة الإسلام من وجهة نظر ليبرالية، تسمح بقيام الثورة القومية الديمقراطية تحت غطاء الإسلام نفسه؛ وبذلك تحول الإسلام إلى تبريرات مفهومية حول الديمقراطية والتمدن والتكافل الاجتماعي[٨٥]. فالمدنية الحقيقية، وحسب محمد عبده، مطابقة للإسلام. فالموروث الثقافي المحلي وقع، حقيقة، تحت هيمنة الفكر الثقافي العالمي في مرحلة التوسع الرأسمالي الاستعماري، فخضع له بحجة استيعابه.

يصنّف محمد أركون المثقفين المسلمين قسمين:

١ ـ التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية، وعلى «الاشتراكية العلمية».

٢ ـ التقليديون الملتصقون بالقيم الإسلامية. فوعي المثقف الإسلامي يرتبط أساساً بالقرآن، ويعيش حالة تأويلية وتطوراً أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجاً، أي داخل الحيز الإبيستمولوجي الإغريقي السامي. وهو بهذا يواجه كل التوترات والأزمات المتولدة عن المجابهة بين التراث الحي والحداثة بسبب انقاطعه عن أصوله الأساسية، وقربه من الغرب الحديث. هذا القرب مع الغرب ولّد أيديولوجية مقاومة شوهت القدرة على نقد التراث الحي. أما المصاعب التي يواجهها المثقف الإسلامي فهي:

١ ـ انغلاق آفاقه الفكرية، واكتشافه الهش للثقافة الغربية البرجوازية، ما ساهم في اختلال توازن الوعي عنده.

٢ ـ وأزمات حروب التحرر الوطني السياسي.

---

(٨٥) عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**، ص ١٥.

٣ ـ والنضال ضد التخلف وسط مخاطر أيديولوجية[٨٦]. ويتمحور الوعي الإسلامي حول تجربة المدينة كأسطورة العصر التأسيسي، ويتمركز على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه ويدور حول مسألة الخلافة والإمامة. لذا، لم يعالج المثقف الإسلامي مسألة التراث في إطار تحليلي، ولم يحاول إعادة التأصيل، أو إعادة دراسة الأصول[٨٧].

ويحاول الدكتور برهان غليون في كتابه **اغتيال العقل** تصوير محنة الثقافة العربية: أنها تدور بين السلفية والتبعية. فهو يرى أن «التراث» يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وحركة. . .[٨٨]. وهذا يشكل قيداً على النخبة التي يمكن أن تجنح مع غياب أية مقاومة ثقافية لتقوية سلطتها. ويرى الدكتور عبد الرزاق عيد أن مثل هذا التقديس لحضارة الأمة سيمنع أي ثقب تنويري من أن يتخلل عباءتها الأصلية، بل إن أي تجربة تحديثية، تضع الأمة في قلب العالم والعصر، سيعتبرها فعلاً سلطوياً نخبوياً، تقوم بها السلطة العربية لتحرير الغالبية الشعبية. . . وكذلك يعترض الدكتور عبد الرزاق عيد على رؤية برهان غليون أن العلمانية غدت أداة قمع اجتماعي وسياسي تمارسه النخب الحاكمة ضد الغالبية الشعبية[٨٩].

ومن الحق، القول: إنه لا يمكن سحق الماضي، بل لا بد من دراسته واستيعابه واستخلاص الحكمة منه، ومن ثم تجاوزه في عملية مماثلة لما قام به الغرب مع تراثه الإغريقي. فالدراسات التراثية تمثل تراكم وعي الأمة بذاتها وبغيرها، ويؤدي تحليلها إلى دراسة نشوء الوعي العربي والإسلامي بذاته، ومن ثم القدرة على تفكيكه وإعادة تركيبه من ضمن رؤية حضارية حديثة. لذلك فإن المثقف الذي يرفض هذا التراث، جملة وتفصيلاً، يقوم بسحق هذا الوعي وربط وعيه بالغرب الليبرالي أو الماركسي الخارج عن ممارسات وخبرة هذه الأمة؛ كما إنَّ المثقف التقليدي الذي ينظر إلى هذا التراث نظرة سكونية نصِّية يلغي أيضاً تراكم هذا الوعي ومكوناته. إن أعمال الأشعري والغزالي وابن سينا وابن خلدون إنما هي لحظات في وعي المثقف لمدلولات عصره ونظرته إليها، وهي تعني في ما تعني رؤية محددة داخل الزمان والمكان، الزمان والمكان المحددين، لا المطلقين. لذا، فإن إطلاق صلاحية التراث أو إطلاق عدم صلاحيته، إنما يعبران عن نقض معنى هذا التراث. لذا، فإن الجمود التراثي وإلغاء التراث يؤديان إلى وأد إمكانية استيعابه وتجاوزه، وبالتالي يلغي التراكم المعرفي المؤَسِس للعلم وللمجتمع وللسياسة، لذلك، فإن العودة إلى التراث

---

(٨٦) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢٢.

(٨٨) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ١٩٨.

(٨٩) عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**، ص ٢٤.

هي عودة لاستكشاف «الأصول الفاعلة»، عوضاً عن أن تتحول ثقافتنا إلى ثقافة ارتدادية تحاول استيعاب ارتدادات «الواقعية الاجتماعية» الوجودية أو السوريالية النابعة من الثقافة الغربية. فهذا الاستيعاب الارتدادي هو استيعاب سطحي لا يوصل إلى أي نهضة حقيقية.

ويرى الدكتور محمد جابر الأنصاري أنه مع روح الجمود التقليدي تتضافر نزعة التعظيم مع إعلام التراث وضد التجديد، ما يؤدي إلى القضم والجمود، فلا بد إذاً، من نهضة جوهرية داخلية في صميم الفكر، لأن محك النهضة هو قدرتها على رد التحدي ووقف العدوان ومجابهة الغزو العسكري والاقتصادي والفكري.

فعصر التنوير الحقيقي يتطلب العودة إلى الأصول من أجل هضمها وغربلتها واستخراج شيء جديد منها، أصيل كأصالتها، إلا أن المثقفين الليبراليين ينهلون من هوامش الفكر الغربي، بينما ينهل المثقفون التراثيون من هوامش التراث. فالثقافة الجديدة لا يمكن أن تُؤسس على جزئيات وهوامش، كالبنيوية أو المنهج الأسطوري الميثولوجي، لأنها تؤدي إلى انفصام وانشطار في المعنى والمبنى[٩٠].

إن معركة المثقف هي اليوم معركته مع الذات، فعندما كان العرب واثقين بأنفسهم تمكنوا من إنشاء منظومات فكرية مسيطرة ومؤسسات سياسية وعسكرية فعّالة. هذا الثقة بالنفس سمحت للعرب، عدة قرون، باستيعاب وضم وتجاوز الحضارات المعروفة آنذاك، أما المثقف اليوم فيقف مهزوماً أمام الحضارات الأخرى، وبخاصة الحضارة الغربية. وعوضاً عن استيعاب وتجاوز الحضارة الغربية، فرضت هي مفاهيمها على المثقف الليبرالي، فرفع شعارها مبهوراً بقوتها، وخاضعاً لسيطرتها، وفاقداً الحافز الأول لمحاربتها. أما المثقف التقليدي فرفضها، ورفع راية مواجهتها باسم الدين. وقد وقف المثقفان يواجه أحدهما الآخر، عوض نفض الغبار عن التراث واستيعابه وتنقية الفكر الغربي وتجاوزه. إلا أن كلاً منهما برر لقيام الدولة الوطنية القومية التسلطية، المثقف الليبرالي باسم العلمنة والتقنية والحرية، والمثقف التقليدي باسم الأخلاق والتقاليد والدين. لذا، التصق المثقف الليبرالي بأحقية الفكر الغربي ومؤسساته، بينما هو في واقع الأمر فاقد لما هو إيجابي في الغرب، أي للحريات العامة وحقوق الإنسان؛ وأيضاً، مسوغ لتسلط النخب الحاكمة باسم التقدم والتنمية. أما المثقف التقليدي فقد التصق أكثر فأكثر بتراث غير مقروء ورفع شعار الأصالة، بينما هو في واقع الأمر فاقد ما هو إيجابي في الفكر الإسلامي، أي الأخلاق والوحدة والعدل؛ وهو أيضاً مسوغ لتسلط النخب الحاكمة باسم الدين والتقاليد.

يؤرخ لنا الدكتور أنور عبد الملك لبدء الفكر العربي الحديث، فيرى «أن الفكر العربي

---

(٩٠) محمد جابر الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٢ ـ ٤٧.

الحديث» جاء نتيجة قوة دفع الحركة الوطنية التحررية في العالم العربي. منذ الحر ب العالمية الأخيرة، وبخاصة بعد أن أثارت الانتصارات الأولى لتلك الحركة الوطنية التحريرية حملات الاستعمار والصهيونية . . . حتى أصبح لا مفر من التصدي لحركة الفكر، الفكر السياسي والديني أولاً، ثم ما هو أعم وأعمق، ونعني به وجهة الفكر العربي، عقلاً ووجداناً، ونظرته إلى العالم، ووعيه بدوره كشخصية حضارية متميزة مع الشخصيات الحضارية والثقافية والقومية الأخرى التي يتكون منها عالمنا المعاصر[٩١]. ويعترض الدكتور عبد الملك على رؤية الفكر المصري والعربي كأنه نتاج لمؤثرات أجنبية، أوروبية في البداية، ثم غربية بعامة، أي الرؤية بأن هذا الفكر يوازن بين الفكر الغربي والفكر العربي، ويدين «العملاء الحضاريين» للاستعمار الغربي، كما يدين المثقفين السلفيين الذين يرددون صدى كتابات المستشرقين وآرائهم في فكرنا العربي انطلاقاً من المفهوم الرجعي للإسلام والعالم العربي. وهذا التيار يحافظ على الأصالة والتراث في وجه الموجة الغربية عموماً وفي وجه الاستعمار والصهيونية، وكذلك الفلسفة المادية، إلا أن هناك ظهوراً لفئات جديدة من المثقفين والمفكرين الوطنين وبداية سيطرتهم على ميدان الدراسات الثقافية والفكرية[٩٢].

أما اليسار الإسلامي فمآله في الستينيات إلى جانب العلمانية التقدمية وفي السبعينيات إلى جانب السلفية بسبب طبيعته «التوفيقية» والمزج بين السياسي والفكري والأيديولوجي والإيبستمولوجي. فاليسار يرى أن سبب فشل المشروعات العلمانية أنها «اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربي وأهدرت» التراث «الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظري، لا بنية الواقع». ويرى الدكتور أبو زيد أن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد يعطي اليسار الإسلامي مبرر وجوده، فإن هذه اللحظة التي تمر بها الأمة ما زالت عند اليسار لحظة نهضة وتتطلب «التنوير» أو الإبداع عبر رفض السلفية والعلمانية؛ وبهذا، يصبح تجديد التراث هو الـمُعبِّر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه معبراً وطريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي والعلمانية بتوجهها المستقبلي. وبهذا، يصبح لتجديد التراث الأولوية القصوى ويمثّل الجانب الإبداعي عند اليسار الإسلامي[٩٣].

١ ـ الخطابات الإسلامية حول الديمقراطية

أ ـ الخطاب المعتدل

أما بالنسبة إلى الإسلاميين، فقد نشأ تياران، أحدهما رافض للديمقراطية ولو حتى تم تسميتها شورى، أما الآخر، فهو يعتقد بأن الشورى هي الديمقراطية، وهذا يظهر انقسام

---

(٩١) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٩ ـ ١٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣.

(٩٣) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني: رؤية نقدية نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢)، ص ٨٩ ـ ٩١.

الإسلاميين حول صدقية التراث وأهميته، ونتحدث هنا بالتحديد عن الشورى وعلاقتها بالحداثة، وبخاصة الديمقراطية وإمكانية إعادة قراءة النصوص الدينية عن الشورى من منظور الديمقراطية.

يشكل الخطاب الأيديولوجي والسياسي لمؤسس حركة الإخوان المسلمين ومرشدها الأول، حسن البنا، أساس النظرة المعتدلة لمفهوم حاكمية الله، وهذا من الوجهة الكلامية والسياسية. ومع أن مفهوم الحاكمية وظف تاريخياً وحالياً لاستبعاد ما يُعتبر غير إسلامي، يجعل منه حسن البنا مصدر الشرعية والاعتدال.

هذا التوظيف المعتدل أصبح جزءاً مهماً من خطاب الحركات الإسلامية المعتدلة والمفكرين الإسلاميين المعتدلين الذين طوروه لاحقاً ليشتمل على الأبعاد الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. ولا بد من التذكير بأن ظروف المجتمع المصري خلال النصف الأول من القرن العشرين والحرية النسبية التي تمتع بها المصريون لم تظهر إشكالية اغتصاب السلطة، وبالتالي لم تكن جزءاً من برنامج الإخوان المسلمين. ومع أن البنا هدف إلى أسلمة الدولة والمجتمع، إلا أنه كان يهدف أيضاً إلى التواصل سلمياً مع النظام السياسي ومناقشة الأحزاب الأخرى.

ولم تكن دعوته للمشاركة السياسية شعاراً رناناً فقط، فهو نفسه، وكذلك بعض الإخوان الآخرين، ترشح للانتخابات البرلمانية مرتين. كما كان بعض مؤسسي حركة الإخوان المسلمين أعضاء في أحزاب سياسية أخرى. وتحتوي الأدبيات العلمية على الكثير من التعامل السلمي أو الإيجابي للإخوان. فقد دخل الإخوان في الصراع حول الأزهر في العشرينيات والثلاثينيات؛ ووقفوا مع الملك فاروق ضد حكومته. وقد تعامل البنا في تلك الفترة مع رئيس الوزراء إسماعيل صدقي وقام بالتدريس وإعطاء المحاضرات. وبنت حركة الإخوان المسلمين مقرها الأساسي من التبرعات، ومن ثم انتقلت إلى بناء المساجد والمدارس للبنين والبنات. وفي عام ١٩٤٦، حصلت الحركة على مساعدات مادية وكتب وقرطاسية مجانية من وزارة التعليم، وكذلك قامت الوزارة بدفع نفقاتها الإدارية والتعليمية. كما أسس البنا شركات قابضة للمدارس، وأصبحت في حينها عملاً ناجحاً جداً لأن معظم كوادر الإخوان تكونت من رجال أعمال ومهنيين من الطبقة الوسطى، وبعد سنة فقط من نشأة الحركة في القاهرة، أصبح لديها خمسون فرعاً في جميع أنحاء مصر. وقام الإخوان بالوقوف ضد البعثات التبشرية في مصر وطالبوا الملك فاروق بإخضاع هذه البعثات لرقابة الدولة. إلا أن البنا تحول عن ذلك بعد أحد الاجتماعات مع قسيس، وقال إن على رجال الدين كلهم مواجهة الإلحاد. وفي نفس العام، أنشأت الحركة مجلة أسبوعية، **الإخوان المسلمون**[٩٤].

---

(٩٤) انظر: رفعت السعيد، **حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٩٣ ـ ١١٦. ومع أن رؤية السعيد ليست بإيجابية تجاه الإخوان بأي =

كما أنشأ البنا جمعية للكشافة، وكان التزامهم بالأخلاق الحميدة، لا بالسياسة أو الثورة، وتمحورت نشاطاتهم حول الدين والفضيلة والعلم والعائلة. إلا أن البنا لم ينكر أبداً أن لحركة الإخوان تطلعات سياسية وتربوية واقتصادية من أجل قيام صحوة دينية. على أي حال، لا يعني هذا، في فكر البنا على الأقل، الانعزال عن المجتمع. فقد شارك الإخوان، مثلاً، في حفل تتويج الملك فاروق. واتسعت جمعية الكشافة عام ١٩٤٨ ليصل عدد أعضائها إلى أربعين ألفاً، عمل الكثير منهم في محو الأمية ومنع انتشار الأوبئة كالملاريا والكوليرا. وفي عام ١٩٤٨ توسعت حركة الإخوان بشكل ملحوظ وأصبح لديها حوالى ٥٠٠ فرع تقدم خدمات اجتماعية. كما أنشأت المستشفيات والمستوصفات، فعالجت في ذلك العام فقط ٥١ ألف مريض. وكذلك أسس البنا في الأربعينيات فرع الأخوات المسلمات، وصل عددها إلى حوالى ٥ آلاف امرأة، وهو عدد ملحوظ بحسب معيار تلك الفترة. ولعبت الأخوات المسلمات لاحقاً دوراً مهماً وأساسياً خلال أحداث المحنة الأولى (١٩٤٨ ـ ١٩٥٠) عندما قامت بالاعتناء بعائلات الآلاف من الإخوان المسجونين. وقد قدر عدد الأعضاء الفعليين للحركة بنصف مليون شخص، أما الداعمون لهم فكانوا حوالى نصف مليون أيضاً. وعندما حُلت حركة الإخوان المسلمين كان قد وصل عدد فروعها إلى ألف في كل المناطق المصرية(٩٥).

وفي المجال السياسي، عملت الحركة ضمن قواعد اللعبة المسموح بها في تلك الفترة، وتحول بعض أعضائها إلى استعمال العنف عندما تحولت الساحة السياسية إلى ساحة عنف وإرهاب. ولم يقتصر قيام مؤسسات أو أجهزة سرية أو عسكرية على الإخوان، بل إن مثل تلك الأجهزة السرية كانت جزءاً أساسياً من كل الأحزاب السياسية وعاملاً مشتركاً بينها، وكذلك مع الدولة التي وظفت الاغتيال السياسي لحل عدة مشاكل. وتمظهر العنف ضد الإخوان في اغتيال مؤسسها حسن البنا وزج الآلاف من الإخوان في السجون، وحل الحركة وتصفية ممتلكاتها.

وحتى ذلك العام، ١٩٤٨، لعبت جماعة الإخوان ضمن الإطار السياسي العام في

= شكل من الأشكال، إلا أن كتابه يُظهر أن الإخوان لم يتبنوا العنف وسيلة للعمل السياسي. انظر أيضاً: Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs; 9 (London: Oxford University Press, 1969); Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt; a Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, American University of Cairo, Oriental Studies (New York: Russel and Russel, [1968]), and Ishak Musa Husaini, *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements* (Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956]).

انظر أيضاً أفكار عمر التلمساني، في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠. وحول الرؤية الأيديولوجية للبنا، انظر: Ahmad A. Moussalli, «Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and the Islamic State,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 2 (1993), pp. 161-174.

(٩٥) السعيد، المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٢٤.

مصر. فقبلت بشرعية النظام القائم ووصفت الملك فاروق بالحاكم الشرعي. وقد طور حسن البنا جماعته إلى حزب سياسي مع برنامج عمل محدود، وذلك من أجل التمكن من منافسة الأحزاب الأخرى، التي اعتبرها أحزاباً فاسدة، وترشح البنا وبعض الإخوان في انتخابات عام ١٩٤٢، إلا أن رئيس الوزراء في ذلك الوقت أقنع البنا بالانسحاب في مقابل وعد بإغلاق الخمارات ومنع الدعارة. وعوضاً عن ذلك، ولاحقاً في ذلك العام، قام رئيس الوزراء مصطفى النحاس بإغلاق كل فروع الإخوان ما عدا المقر الأساسي. ومجدداً عام ١٩٤٥، ترشح البنا وآخرون من الإخوان للانتخابات، إلا أنهم لم يتمكنوا من النجاح. وتنافس الإخوان مع حزب الوفد والشيوعيين وغيرهم. وتحول حسن البنا إلى لاعب سياسي قوي في مصر، فقد كان، مثلاً، ممن استشارهم الملك في تعيين رئيس الوزراء عام ١٩٤٦، وبخاصة أن الملك شجعهم على العمل ضد الوفد والشيوعيين[(٩٦)]. إلا أن شجب البنا الأحزاب السياسية المصرية لم يكن بسبب تجاهلها العامل الديني، بل بسبب فسادها المستشري وتعاونها مع الإنكليز. إن شجبه العمل الحزبي في مصر لم يكن رفضاً للعمل الحزبي أو الدستوري من حيث المبدأ، بل من منطلق عملي، أي إن تلك الأحزاب فشلت بشكل فاضح وبحاجة إلى إعادة توجيه وتأهيل[(٩٧)].

وفي السبعينيات، وظف الرئيس السادات الإخوان من أجل توسيع دائرة شرعيته، بالرغم من أنه لم يسمح لهم باستعادة حزبهم السياسي. إلا أن الانفجار بين السادات والإخوان جاء في أعقاب زيارته القدس عام ١٩٧٧ وتوقيعه معاهدة سلام مع إسرائيل في كامب ديفيد[(٩٨)]. وأفضت بهم احتجاجاتهم مجدداً إلى السجون، وكذلك الأمر مع الجماعات المتشددة، التي سنتحدث عنها لاحقاً. مع كل هذا لم تتبن جماعة الإخوان العنف أو الإرهاب من أجل التوصل إلى أهدافها السياسية أو الدينية. ومنذ عام ١٩٨٤ قامت جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفي غيرها وحركات أخرى مشابهة مثل النهضة في تونس وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر بمحاولات عدة لدخول ساحة العمل السياسي المشروع والانخراط في مؤسسات المجتمع المدني. وفي الأردن، مثلاً، تحولت جماعة الإخوان إلى حزب سياسي شرعي منذ الخمسينيات وأصبح بعض أعضائها في قمة الهرم السياسي الحكومي وفي البرلمان.

من هذا المنطلق، أصبحت الحاكمية مفهوماً عقائدياً تنظيمياً للحكم تُمَثِّل في محاولة

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٧٩.

(٩٧) حسن البنا: **مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ص ٦٠ ـ ٨٤؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار القلم، [د. ت.])، ص ٤١، ١٦٩، ٣٠٩ ـ ٣٣٢ و٣٣٥ ـ ٣٣٧، و**كلمات خالدة** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ٤٥.

(٩٨) Henry Munson, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), pp. 78-79, and Dilip Hiro, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: Routledge, 1989), pp. 69-72.

الإخوان الدخول في بنية الدولة والانفتاح على المجتمع. بمعنى آخر، أصبحت الحاكمية مفهوماً استيعابياً دينياً أخلاقياً يسمح بتعددية فكرية واجتماعية وسياسية. كما إنَّ تأكيد البنا على أهمية تأسيس الأيديولوجيا السياسية على مفهوم عقائدي إسلامي لم يمنع أو يقصي التأويلات والتفسيرات الفردية والجماعية الاجتماعية والسياسية للمبادئ السياسية الإسلامية طبقاً لحاجات المجتمع الحديث وتطلعاته واقتناعاته[99].

وبينما يرى البنا أن الإسلام يتضمن مادة قانونية أساسية، إلا أن مضامينها وأبعادها لا يمكن التوصل إلى كنهها عبر النماذج التاريخية فقط. والأكثر أهمية من هذا، يحاول البنا أن يشير إلى ضرورة أن يتعاطى الفكر الإسلامي مع الإسلام بوصفه رؤية كونية، وليس كقانون فقط. كما يتوجب على تلك الرؤية والقانون أن يتعاملا مع العالم الحقيقي، لا من منطلق التجريديات بل من منظار عملي. كما يتوجب عليهما الأخذ في الحسبان واستيعاب فلسفات وأيديولوجيات وتفسيرات الآخرين، إذ إنَّ الإسلام هو دين ومجتمع ودولة، وعليه بالتالي التعامل بصورة جدية مع الآخرين، ما يعني استيعاب التفسيرات المتعددة سواء من حيث المنهج أو المحتوى، مع المحافظة طبعاً على المبادئ الأساسية للدين[100].

ولأن الشريعة في رأي البنا هي نموذج اجتماعي، يجب تنقيتها من مناهج تاريخية معينة وربطها بنموذج يفضي إلى الحرية والسيادة الشعبية على الحكم وفصل سلطات الدولة الثلاث عن بعضها: أي التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذا، يؤكد البنا أن الأنظمة الدستورية الغربية للحكم لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا ما تم ربطها بأسس الشريعة. على سبيل المثال، يجعل البنا من مفهوم الشورى، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها الشريعة، ديمقراطية. والشورى هذه، وهي المبدأ الأساسي في الحكم وممارسة السلطة من قبل الجماعة، هي عملية استيعابية تهدف إلى تمكين المجتمع من شق طريقه السياسي عبر برنامج محدد وعبر تبني أيديولوجية معينة. وعلى اعتبار أن المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع، لا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرارية قبول المجتمع لها، إذ إنَّ الحكم هو عقد بين الحاكم والمحكوم[101].

---

(٩٩) حسن البنا: **الدين والسياسة** (بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠)، ص ٤٠ ـ ٤٥، و**مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ١٦١ ـ ١٦٥. وعن تاريخ حياة البنا، انظر مثلاً: السعيد، المصدر نفسه، و: *Memoirs of Hasan al-Banna*, translated by M. N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

(١٠٠) البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ١٦٥؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ([د. ت.])، ص ٣٠٤ و٣٤٣ ـ ٣٤٧، و**الدين والسياسة**، ص ٥٧ ـ ٥٩.

(١٠١) حسن البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ١٦٠ ـ ١٦١، ٣١٧ ـ ٣١٨؛ **الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي** (بيروت؛ دمشق: دار القلم، ١٩٧٤)، ص ٩٩؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ([د. ت.])، ص ٩٩ و٣٣٢ ـ ٣٣٧.

إذاً، يؤسس البنا، وعبر قبوله النظري للتأويلات والتفسيرات الاستيعابية والديمقراطية والتعددية السياسية، لميل مستقبلي عند الإخوان للتعددية السياسية وللديمقراطية، مع أنها ترتبط في نهاية المطاف بمبدإ التوحيد وتطبيقه العملي، أي الوحدة. فالتعددية الحزبية، عند البنا، وكذلك الأنظمة السياسية تبنى على الاختلافات الحقيقية في الأيديولوجيا والسياسات والبرامج. وبالتالي، فإن الدولة الإسلامية لا تقصي تعدد الأحزاب إلا تلك التي تعارض الوحدانية[١٠٢] إن تعدد الآراء وتبني آراء جديدة من خارج الإسلام هو عمل مشروع[١٠٣]. أما الدولة فعليها أن تكون منبثقة عن الوفاق الاجتماعي ومشكّلة للإطار العام لحل النزاعات بين فئات المجتمع بوسائل سلمية[١٠٤].

ويُنظِّر منير شفيق، وهو مفكر إسلامي معروف، لماهية العلاقة ما بين الحكومة والمجتمع، فيرى أنها في شكلها الحالي تفتقر إلى العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية والشورى. ويرى شفيق أن مثل هذه القضايا تتجاوز الأفكار الغربية حول الديمقراطية وسيادة القانون وحقوق الإنسان، وتشكل القاعدة الأساسية للتعامل السليم بين الحاكم والمحكوم. كما لا يرتضي شفيق أي تبرير للظروف المأساوية التي تحيط بحياة المسلمين، كغياب الحرية السياسية وتفشّي الظلم الاقتصادي. وعليه، فإن أي صحوة جديدة لا بد أن تعالج هذه الظروف عبر نشر العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان وسيادة القانون، وتوسيع دائرة الشورى والمشاركة السياسية الشعبية عبر مؤسسات تمثيلية[١٠٥].

وبصورة مشابهة، يعتقد سعيد حوّى، وكان مرشد الإخوان المسلمين في سوريا وأحد المفكرين الإسلاميين البارزين، أن الدولة الإسلامية تساوي بين كل مواطنيها وتمنع عنهم الاستبداد والعشوائية. كما يجب أن لا تفرق الدولة بين مواطنيها بسبب الدين أو العرق. أما ممارسة السلطة السياسية فيجب أن تقوم على الشورى وحرية الاجتماع، أو بشكل أدق، حرية إقامة الأحزاب السياسية والنقابات ومؤسسات الأقليات والمجتمع المدني. أما النظام

---

(١٠٢) حسن البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ٩٥ ـ ٩٦، ١٦٥ ـ ١٦٧ و٣٢٠ ـ ٣٣٠؛ **أحاديث الجمعة** (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٨٧ ـ ١٣٦، و**الدعوة**، العدد ٧ (١٩٧٩)، ص ٩. وعن أهمية مفهوم الدولة الإسلامية في فكر الإسلاميين، انظر: Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989), pp. 187-226.

(١٠٣) البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ٩٦ ـ ٩٧ و١٦١ ـ ١٦٩، و**مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا**، ص ٥٣.

(١٠٤) حسن البنا: **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع** (القاهرة: مكتبة الإعتصام، ١٩٦٩)، ص ١٩٤؛ **أحاديث الجمعة**، ص ٢٤ ـ ٣٥، ٦٣ ـ ٧٢ و٣٤٧؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ٣١٧؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** [د. ت.]، ص ٦٣ ـ ١٠٤، ٣١٧؛ **مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا**، ص ٥٣ ـ ٥٥، و**الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي**، ص ١٥ ـ ١٧.

(١٠٥) منير شفيق «أولويات أمام الاجتهاد والتجديد،» في: منير شفيق، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

ذو الحزب الواحد فليس نظاماً إسلامياً. لذا، يجب أن تكون سلطة القانون أعلى سلطة في البلاد، وأن تُفعّل دائرة عمله عبر المحاكم وغيرها. والأكثر أهمية من كل هذا، ضرورة أن تحافظ الدولة الإسلامية على حرية التعبير، سواء الفردية منها، أو العامة[١٠٦].

ويظهر حوّى حساسية خاصة ودعماً قوياً للمساواة في الحقوق بين الأقليات السورية والأغلبية. ومع أنه يرى أن مفهوم السلطة العليا يرتبط بتعاليم الإسلام، إلا أنه يدعو إلى التمثيل العددي لكل طائفة، مع أن للأقليات الحق أن يكونوا أعضاء في المجالس التمثيلة والوزارة. كما إنَّ للأقليات الحق في إدارة شؤونها الداخلية، كبناء مؤسسات جديدة أو محاكم دينية، ومن دون تدخل الدولة أو الطوائف الأخرى[١٠٧].

وهناك مفكرون إسلاميون آخرون يتجاوزون حتى مثل تلك المقولات. فمحمد سليم العوّا، وهو مفكر إسلامي بارز، يعالج بشكل مباشر ومن دون مواربة مسألة التعددية والديمقراطية. فالإسلام عند العوا، متهم زوراً بأنه معارض للمجتمع التعددي[١٠٨]. ومع أنه يؤكد أن الاستبداد كان سمة الحكم عموماً في الدولة الإسلامية ـ العربية، إلا أن هذا لا يعني أن الإسلام، بجوهره، ضد التعددية والديمقراطية. ويعطي العوا الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي محمد (ﷺ) كدليل على عدم صدقية مقولة إن الاستبداد هو مفهوم إسلامي للحكم. كما إنَّ الدولة الإسلامية التاريخية ليست هي النموذج الوحيد، ويحدد العوا الخطوات التي يجب اتباعها من إحداث تطور تعددي ديمقراطي، منها إعادة تنظيم المجتمع بشكل يسمح بتطور المؤسسات المدنية من دون تدخل من السلطة، إذ إنَّ الأوضاع الحالية تعوق تطور المجتمعات التعددية والمؤسسات المدنية التي تخدم مصالحها. إلا أن الدول الإسلامية اليوم تخترع المؤسسات المدنية الزائفة من أجل منع قيام مؤسسات حقيقية تمثيلية ودفعها خارج الأطر الشرعية. لذا، يجب تفعيل المجتمع المدني كوسيلة لتحرير المجتمع من القبضة الحديدية للدولة ومؤسساتها غير التمثيلية[١٠٩].

---

(١٠٦) سعيد حوّى، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، في البناء، ط ٢ (عمّان: دار الأرقم، [١٩٨؟])، ص ١٣ ـ ١٨. عن مشاركة الإخوان في الانتخابات في سوريا، انظر: حبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٠٥ ـ ١٢٠.

(١٠٧) حوى، المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(١٠٨) محمد سليم العوا: في: **الحياة**، ٣/٨/١٩٩٣، ص ١٩، و«التعددية السياسية من منظور إسلامي،» **منبر الحوار**، السنة ٦، العدد ٢٠ (شتاء ١٩٩١)، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

(١٠٩) العوا، في: **الحياة**، المصدر نفسه، ص ١٩. وعن الحركة الإسلامية في مصر، انظر: محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ٣٧، ورسلان شرف الدين، «الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٨٠.

أما حسن الترابي، وهو من أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فيخوض في محرمات عدة حول مفهوم الدولة. فهو يسقط عدة شروط عن طبيعة المؤسسات التي يسمح الدستور الإسلامي والدولة الإسلامية بإنشائها. وبطريقة أشمل من حسن البنا، يفرض الترابي حدوداً إسلامية لوظيفة الدولة، وهي حدود مشابهة كثيراً لليبرالية. فعلى الدولة الإسلامية ألا تتعدى حدود وضع القواعد العامة التي تمكن المجتمع من تنظيم أموره؛ إذ إنَّ الشرعية تحد من سلطة الدولة وتحرر المجتمع إلى أقصى الحدود على أساس أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عمل المجتمع، لا الدولة(١١٠).

فهذا الأمر، أو الحسبة، هو موازٍ للتعددية التي تنبثق عن المجتمع. كما إنَّ تفعيل الشورى والإجماع وتوظيفهما يتطلب وجود تعدد في الآراء (والاجتهادات) واختيار الجماعة منها ما يناسبها. وهذا ما يجب القيام به اليوم، إذ إن المسلمين يعانون تحديات لا مثيل لها وأوضاعاً مزرية، ما يتطلب فهماً جديداً للدين يتجاوز مجرد الزيادة أو النقصان في الفروع، بل يتعداها إلى ضرورة تطوير أصول جديدة تناسب الحداثة(١١١).

من الناحية النظرية، يبرر الترابي الحاجة إلى هذا بقوله إن فروع الدين وأصوله تطورت في سياقات تاريخية، هي، بالتالي، عرضة للتغير، وحسب متطلبات المجتمع. إن الطبيعة التاريخية لهذه الأصول تعني عدم احتوائها بالضرورة على مكانة تأسيسية، كما هو حال النص. لذا، فإن استبدال الأصول والفروع بأخرى حديثة ليس بانتهاك الدين. ويجب أن تنبع عملية الاستبدال هذه، التي تعتمد على النصوص الأساسية، القرآن والسنة، من إجماع جديد للمسلمين يقوم على الاختيار الحقيقي للأمة في شورى حديثة(١١٢). لذا، يرى الترابي أن النظر إلى الشورى والديمقراطية من خارج سياقهما التاريخي يجعل منهما فكرتين تحملان نفس الدلالة. ومع أنه يقر بأن المشروعية العليا هي لله، إلا أن المشروعية السياسية والعملية هي للناس. فالشورى لا تستأصل الحرية العامة الجماعية لتحديد برنامج العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وقواعد اللعبة السياسية والمجالس التمثيلية، إلا أن الترابي يحذر من المساس بأي مبدإ قرآني أساسي(١١٣).

---

(١١٠) Hasan al-Turabi, «Islam, Democracy, the State and the West,» prepared by Louis Cantouri, *Middle East Policy*, vol. 1, no. 23 (Summer 1992), pp. 52-54.

(١١١) حسن الترابي: **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١٠ ـ ١٦، و**قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

(١١٢) حسن الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ٢٠، ٧٣ و١٣٢ ـ ١٣٣، و«أولويات الحركة الإسلامية،» **منبر الشرق**، السنة ١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٢١ ـ ٧٢، ٨١ ـ ٨٢ و١٦٧ ـ ١٩٩.

(١١٣) الترابي: **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن**، ص ٢٥ ـ ٣٣؛ **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٨٦ ـ ٨٠، و«أولويات الحركة الإسلامية،» ص ١٦. في الاختلافات بين الشورى والديمقراطية، انظر، صالح حسن سميح، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٤٩ ـ ٦١.

وهكذا، يقرر الترابي أن المرجعية السياسية العليا هي للمجتمعات، التي تبرم عقداً بينها وبين الحكم الذي تختاره لتنظيم شؤونها. وحكم الحاكم ليس بأكثر من تفويض شعبي لخدمة مصالح المجتمعات. لذا، يتقبل الترابي مشروعية أي نظام قام على التبادل العقدي، حيث لا يتعدى الحاكم على حريات الأفراد والجماعات التي ينص عليها القرآن الكريم. ويضع الترابي هذا الشرط لأنه يعتبر أن المخاطب في الخطاب القرآني هو الناس، جماعة وأفراداً، لا الحكم. وهكذا، فإن الدستور الإسلامي الحقيقي لا بد من أن يؤمّن الحريات العامة والفردية. لذا، تشكل المجالس التمثيلية ضرورة لضبط إمكانية تسلط الحاكم من دون وجه حق[١١٤].

كما ينظر الترابي إلى حرية إقامة المؤسسات السياسية كضرورة مطلقة من أجل التوصل إلى صحوة إسلامية حقيقة. إذ إنَّ الإصلاح الذي يفتقر إلى إعادة تنظير فلسفي وسياسي حقيقي لن يفضي إلى أي ثورة ثقافية. فالتدين حسب التقاليد المتعارف عليها لن يوصل إلى الثورة. فالثورة تنبثق من الدين وتتعالى عن المصالح الضيقة، وتتأسس على الإجماع الاجتماعي. إذ إنَّ الشورى هي مصدر المصالح العامة؛ كما إنَّ السياق الاجتماعي هو البيئة التي تمكّن الفرد من ممارسة حريته[١١٥].

ومع أن الشريعة لها دور محوري في فكر الترابي، إلا أنه لا يستبعد المؤسسات والمبادئ غير الإسلامية، وبخاصة عند حاجة المجتمع الإسلامي إليها. ويحث الترابي المسلمين على النظر إلى مقاصد الشريعة في عملية التجديد. فالعدل، مثلاً، لا يتضمن مفهوماً واحداً فقط، بل تختلف مضامينه من فترة تاريخية إلى فترة أخرى. ومن هنا، لا بد من أن يتطور المفهوم، إلا أنه يجب أن لا يخرج عن النص القرآني أو يناقضه[١١٦].

ويعطي الترابي مثال المرأة في الإسلام وحقوقها كنموذج على ضرورة إعادة النظر في كثير من القضايا، فيقول إن الإسلام يزودها باستقلالية تامة، إذ إنَّ الخطاب القرآني يخاطبها مباشرة ومن دون وسيط ذكوري؛ كما إنَّ إيمانها لا صحة له إلا بقدر اقتناعها به. لذا، فإذا ما نص القرآن الكريم على حريتها الدينية التامة، فمن المنطقي إذاً، أنها تتمتع بحرية القرار في جميع أوجه الحياة الأخرى، في المجتمع والدولة وفي الاقتصاد والسياسية. ومع أن الترابي لا ينفي سوء معاملة المرأة تاريخياً في العالم الإسلامي، إلا أنه يرجعه إلى عدم تفسير

---

(١١٤) الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٢٠، ٧٣ و١٣٢ ـ ١٣٣، و«أولويات الحركة الإسلامية،» ص ٢١ ـ ٢٢، ٧٢ ـ ٨١، ٨٢ و١٦٧ ـ ١٩٩.

(١١٥) الترابي: **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**، و**الدين والفن**، ص ٥١ ـ ٥٧، و**تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٤٥ ـ ٩٧ و١٦٢ ـ ١٦٣.

(١١٦) حسن الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ١٠٦ ـ ١١٩ و٢٠٠ ـ ٢٠٣؛ **الإيمان: أثره في حياة الإنسان** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١٨١ ـ ٢٦١ و٢٦٩ ـ ٣٢٩، و**تجديد أصول الفقه الإسلامي**، ص ٢٧ ـ ٢٩.

الآيات المتعلقة بالمرأة بشكل صحيح، إضافة إلى أن البيئة الاجتماعية كانت سلبية تجاه المرأة. لذا، لا بد من تصحيح التفسير الخاطئ من ناحية نظرية، عبر إعادة قراءة النصوص؛ ومن ناحية عملية، عبر منح المرأة موقعها الحقيقي في المجتمع[١١٧].

مثل هذه التطورات لا تتأتى عند الترابي من مجرد تعديلات وتغيرات سطحية أو جزئية، بل لا بد من إعادة نظر فكرية شاملة وإعادة بناء البنى الاجتماعية لتجارب الجماعة من منظور برنامج حديث. ولا ينبغي أن يفضي هذا البرنامج إلى معالجة مواضيع جزئية فقط، كموضوع المرأة، بل كل المسائل المعاصرة. أما البداية، في رأي الترابي، فتتوقف على تحرير الأفراد والجماعات من جميع أنواع القيود من أجل البحث عن وسائل التطور الحديثة؛ إذ إن التجربة التاريخية للمسلمين غير صالحة اليوم، كما لا فائدة منها للمسلمين المعاصرين. إذ إنَّ المسلمين اليوم يعيشون في عالم لم يشاركوا في صنعه؛ وعليهم، بالتالي، البدء بتطوير فكر جديد يلائم المستجدات الحديثة، وهذا في الحد الأدنى[١١٨].

وهكذا، يطالب الترابي بتطوير الفكر عبر إعادة تأسيس فقه حديث، عماده حرية البحث والاجتهاد، ومن دون القيود التي فرضها العلماء والدولة عبر العصور الإسلامية. إن مثل هذا الفقه الحديث يؤسس لبداية نهضة إسلامية حقيقية ولصياغة دور جديد للدولة الإسلامية التي تلتزم بالحكم عبر شورى الأمة وتقنين رأي الجماعة. كما يجب أن تتجنب الدولة الإسلامية فرض رؤية محددة على الجماعة والمجتمع، وعدم منع قيام جيل جديد من العلماء المستقلين الذين هم نواة تطوير الفكر الإسلامي وإعادة صياغة مناهجه الآن. إذاً، على الدولة الإسلامية عدم الاستيلاء على الحقوق العامة للجماعة، مثل حرية التفكير والتشريع[١١٩].

ويشترط الترابي الحرية الشاملة كحق أصلي ومبدإ أساسي في حياة المسلمين؛ فيرفض، على سبيل المثال، أي حق للدولة في فرض مذهب فقهي معين أو رأي محدد على الجماعة، لأن مثل هذا الفرض يشكل تدخلاً غير مشروع للدولة في حياة المجتمع وانتهاكاً لمبدإ الشورى. ومجدداً، يوظف الترابي الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كمبدإ إعلاء مشروعية الجماعة على حساب شرعية الدولة[١٢٠]. ولا يعني هذا أن الترابي يعتقد بأن رأي المجتمع سيكون موحداً بالضرورة، بل على العكس، فهو يعتقد بأن وجود رأي واحد يعوق التقدم ومرونة الفكر وتطوره. لذا، فإن إجماع العلماء على قضية معينة لا يلزم

---

(١١٧) الترابي، **الإتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ٦ ـ ٤٩.

(١١٨) الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ و١٣٣ ـ ١٦٣.

(١١٩) الترابي، **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، ص ١٨ ـ ٣٥.

(١٢٠) الترابي: المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٤٥، و**تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٤٩ ـ ٦٢، ٥٤ ـ ٧٧ و١٤٣ ـ ١٧٢.

بالضرورة الجماعة، مع أنه على الدولة مراعاة رأي العلماء وكذلك وسائل الإعلام. إلا أن رأي الجماعة لا يستمد من العلماء أو يخضع لهم بالضرورة، إذ إنَّ التأويل الديمقراطي للإسلام يتطلب علاقة سليمة حرة بين الأفراد والجماعة والدولة[١٢١].

علاوة على البعد السياسي، يعتبر الترابي الحرية كمكون أساسي في كمال الإنسانية والتي من دونها يتحول الإنسان إلى حيوان. إن الحرية الأصلية تشتمل على حرية الاعتقاد والتعبير؛ فالله سبحانه وتعالى لا يجبر الناس على الإيمان به بل يدعوهم إليه. فإذا كان هذا هو حال الدين، فمن الأولى أن تكون القضايا السياسية قابلة للنقاش وللإقناع. وعليه لا يمكن تبرير الطغيان من وجهة نظر إسلامية؛ إذ إنَّ الشريعة تحث الناس على التعبير عن اقتناعاتها والعمل على إقناع البشر بالحكمة والموعظة. أما حكام اليوم الطغاة فهم يجبرون الناس على اتباع أيديولوجياتهم وبرامجهم السياسية الرسمية، وبذلك يهمشون الناس وتطلعاتهم. من الناحية النظرية، يقف الترابي ضد تماهي الفرد في الدولة، لأن الحرية الأصلية للفرد لا يمكن تفويضها لا للدولة ولا للمجتمع؛ بل إن ذلك التفويض يعني إزالتها. أما المعيار الوحيد والالتزام الصحيح فينبعان من اقتناع الفرد بالإسلام الذي يحرر الفرد من الخضوع لمبادئ وأيديولوجيات مفروضة ومعلبة[١٢٢].

ويذكر الترابي، على سبيل المثال، السلطة التي منحها الإسلام للفرد وللمجتمع. فالمجتمع الإسلامي يتمتع بسلطتي التشريع وفرض الضرائب. فبخلاف الفكر الغربي ومجتمعاته التي تخلت عن سلطتي التشريع وفرض الضرائب، فإن الفكر الإسلامي، وكذلك المجتمعات الإسلامية، حفظت هاتين السلطتين للمجتمع ولم تفوضهما للدولة. فهاتان السلطتان هما سلطتان اجتماعيتان يمارسهما المجتمع، لا الدولة. أما التخلي عنهما للدولة فيحجب إمكانية التطور الاجتماعي المستقل ويخضعهما، مع المجتمع نفسه، لإرادة الدولة وتسلطها. كما إنَّ جزءاً كبيراً من سلطة المجتمع في التشريع يتمثل في قيام الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية. فالحزب السياسي يعبر عن تعاون الأفراد ووحدتهم؛ كما إنَّ تعدد الأحزاب يعبّر عن توظيف الشورى في نظام مركّب[١٢٣].

وتتشابه آراء راشد الغنوشي، مؤسس حزب النهضة في تونس، مع آراء حسن الترابي. ويحرص الغنوشي على ضرورة المحافظة على الحريات العامة والخاصة، وكذلك على حقوق الإنسان. إن هذه الحقوق والحريات تنص عليها التعاليم القرآنية وتوثقها المعاهدات الدولية. إذ إنَّ هذه الحقوق والحريات لا تناقض جوهر الإسلام وترتبط أساساً بحريات التعبير والاجتماع، وكذلك حقوق المشاركة السياسية والاستقلال. كما إنها ترتبط بنبذ

---

(١٢١) الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٦٨ ـ ٧١، و**قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن**، ص ٧٢ ـ ٨١.

(١٢٢) الترابي، **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن**، ص ١٠ ـ ٢٨.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٣٠.

العنف ورفض قمع الرأي الحر. إن مثل تلك الحقوق والحريات لا بد أن تشكل، عند الغنوشي، مركز تعايش المسلمين والحوار البناء بين المجتمع والدولة(١٢٤).

ويربط الغنوشي المشروعية السياسية لأي نظام حكم بتوفيره، قانونياً وعملياً، جميع أنواع الحريات، وبخاصة حرية التعبير، وتشكيل الأحزاب لكل فئات المجتمع. كما يجب أن يضمن نظامُ الحكم التنافسَ السلمي بين البرامج الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. وكذلك الانتخابات الحرة للمجالس التمثيلية من أجل المشاركة في إدارة الدولة. وإذا ما تم هذا الأمر فإن الحركة الإسلامية، كفئة من المجتمع، ستؤيد مثل هذا النظام وتدعم مشروعيته. لذا، يوافق الغنوشي حتى على قيام الأحزاب العلمانية، مثل الأحزاب الشيوعية، باسم حرية الاجتماع(١٢٥). والسبب في هذا القول إن الغنوشي يوقف مشروعية أي نظام على ما يرتئيه المجتمع، حتى ولو كان غير ديني. ويصر الغنوشي على أن هذا ليس انتهاكاً للدين، إذ إنَّ حرية المعتقد، وكذلك التعددية، ينص عليهما الدين نفسه. وبهذا، يمثل النص الديني مصدراً للحقيقة ومرجعيتها واستيعابها؛ أما التفاسير البشرية فترتبط بالخطابات المتعددة النابعة من تعدد الأفكار في سياقات معقدة، فكرياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً. ومن هنا، يؤصِّل الغنوشي لإمكانيات غير محدودة في الفهم البشري بسبب ارتباطه بتطور الإنسانية(١٢٦).

من هذا المنطلق تأتي دعوة الغنوشي للانفتاح وللحوار في العالم الإسلامي وفي العالم كله، وبخاصة في الغرب. لقد حولت الاكتشافات العلمية العالم إلى قرية صغيرة لا تحتمل الحروب، ما يتطلب التأمل العميق في مستقبلها. إذ إنَّ سكان هذه القرية سيواجهون المصير نفسه، وبالتالي عليهم واجب إنقاذها. يفترض كل هذا وقف تجزئة العالم إلى مناطق جغرافية

---

(١٢٤) راشد الغنوشي: في: **بيروت المساء**، ١٥/ ٥/ ١٩٩٣، ص ١٥، و«مستقبل التيار الإسلامي،» **منبر الشرق**، السنة ١، العدد ١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٣ ـ ٣٢. للاطلاع على مناقشة عامة لفكر الغنوشي، انظر: عبد الخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان ٥ ـ ٦ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١٢٥) انظر: راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث** (بيروت: دار الجيل؛ الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٣٤ ـ ٣٥، ومحمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٦.

(١٢٦) راشد الغنوشي: «الحوار،» **قراءات سياسية**، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ١٤ ـ ٣٧، و«الإسلام والغرب،» **الغدير**، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٩٠)، ص ٣٦ ـ ٣٧. وعن قبول الإسلاميين للديمقراطية، انظر: Jon E. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991), pp. 426-438.

وعن الحياة السياسية لراشد الغنوشي، انظر: عبد القادر الزغل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي**، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨، و Gudurn Kramer, «Liberalization and Democracy in the Arab World,» *Middle East Report*, vol. 22, no. 174 (January-February 1992), pp. 22-25.

ثقافية مجردة كالشرق والغرب، وإلى أن الغرب عقلاني وديمقراطي والشرق غير عقلاني واستبدادي. إن مثل هذه التجزئة ستفضي حتماً إلى الحرب. إلا أنه من الواضح أن أي تحليل موضوعي سيظهر أن لكل من الشرق والغرب قيماً وقوى إيجابية وسلبية. وعلى القوى الإيجابية الدعوة إلى الحوار من أجل التوصل إلى سبل إيجابية للتواصل والتفاعل[١٢٧].

كما يمكن التوصل إلى رأي التيار الإسلامي المعتدل الذي يشرعن الديمقراطية والتعددية عبر «ميثاق» نشره محمد الهاشمي الحامدي ووزعه على إسلاميين آخرين. يقول الميثاق إن نجاح الحركة الإسلامية إذا ما توصلت إلى السلطة يتمثل في إقامتها نظاماً ديمقراطياً عادلاً في العالم العربي. إن إنقاذ المجتمع من طغيان الأنظمة يوجب على الإسلاميين وضع برنامج لتحقيق العدالة والشورى والتمسك بحقوق الإنسان. ويشتمل هذا البرنامج على حق الحياة والمساواة والعدالة والتساوي أمام القضاء، بما في ذلك الأقليات والمرأة، وكذلك حق المشاركة السياسية وحرية الفكر والتعبير والدين. ويقترح الحامدي في ميثاقه أن يشتمل على كل المواطنين من دون استثناء. علاوة عن هذا، يطالب أن لا يكون للدولة الحق في منع أو تقييد قيام الأحزاب السياسية؛ كما يصر على أن تكون آليات العمل الداخلي للأحزاب ديمقراطية. ويطالب بتحريم الديكتاتورية تحت أي ذريعة، أو دعوة، أو دعاية سياسية. ويقر الميثاق أن لكل المواطنين، وحتى الشيوعيين، الحق في تشكيل الأحزاب والدعوة إلى أيديولوجياتها والتنافس على السلطة. وأخيراً، يرى عدم شرعية قيام الأحزاب على أسس عرقية أو قبلية أو مذهبية أو الارتباط بالخارج[١٢٨].

إن عباسي مدني، رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، يتبع منهج الإخوان المسلمين في العمل السياسي. ويدعو برنامج جبهة الإنقاذ السياسي إلى الالتزام بالشورى لتجنب الاستبداد وإزالة كل أنواع الاحتكار الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ويؤكد البرنامج ضرورة الالتزام بالتعددية السياسية والانتخابات وطرق ديمقراطية أخرى.

ويشابه البرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر في خطوطه العامة هذا الميثاق. فهو يدعو إلى الالتزام بالشورى من أجل إزالة الاستبداد والقضاء على كل أنواع الاحتكار السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ويدعو البرنامج إلى اعتماد التعددية السياسية والانتخابات ووسائل ديمقراطية أخرى في الحياة السياسية والاجتماعية من أجل تحرير المجتمع[١٢٩].

---

(١٢٧) الغنوشي، «الإسلام والغرب،» ص ٣٧.

(١٢٨) محمد الهاشمي الحامدي، «أولويات مهمة في دفاتر الحركة الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان،» **المستقبل الإسلامي**، العدد ٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١)، ص ١٩ ـ ٢١.

(١٢٩) انظر برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ، في: **منبر الشرق**، العدد ١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، و«مجتمع مدني منشود،» **مستقبل العالم الإسلامي**، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٧.

ب ـ الخطابات المتشددة

من الرافضين لخلط الشورى بالديمقراطية محمد حسين طبطبائي (١٩٠٣ ـ ١٩٨١)، وهو من المفسرين والفلاسفة المعروفين. درس العلوم الفلسفية والدينية في النجف في العراق وعاد إلى تبريز عام ١٩٣٤، وبعد الحرب العالمية الثانية ذاع صيته بسبب معارضته السيطرة الشيوعية على أذربيجان. كرس طبطبائي حياته للكتابة والتعليم في قمّ.

يرى طبطبائي ضرورة فصل نظرية الحكم في الإسلام عن النظريات الديمقراطية حيثُ إنَّ جوهر الإسلام هو ثابت ويتعلق بألوهية التشريع. أما الأغلبية الشعبية فليس لها الكلمة الأولى في مشروعية القوانين. أما عمل الشورى فينحصر في إمكانية تأثيرها في الإدارة السياسية، لا التشريع الذي هو خارج عن إطار الرغبات والتطلعات ويتعلق بالمصالح الاجتماعية(١٣٠).

وعلى المنوال نفسه، ينص دستور الجمهورية الإسلامية في إيران في مادته الثانية على أسس النظام السياسي التي هي الإيمان بالله وحاكميته وشريعته، الإيمان بالوحي الإلهي وسلطته العليا في تفسير الشريعة، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالعدل الإلهي والإيمان بالإمامة واستمراريتها في قيادة ودور الثورة الإسلامية والإيمان بكرامة الإنسان وحريته(١٣١).

ومن وجهةِ نظر مشابهة، يرى علي بلحاج (١٩٥٥ ـ)، وهو نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، أن الشورى هي فرض سياسي شرَّعه الإسلام من أجل إزالة الاستبداد، وعليه، فكل تلك الحكومات التي لا يتم اختيارها من قبل شعوبها هي حكومات غاصبة، لا شرعية لها، ويجب إزالتها بالقوة، إذ إنَّ طاعة الحاكم ترتبط بحسن تطبيقه الشريعة، كما إنَّ استمراره في الحكم يرتبط باستمرارية العقد وحسن تنفيذه بين الحاكم والمحكوم؛ وإلا فالحاكم وأعوانه خارج إطار الشريعة وداخل إطار الكفر. علاوة على هذا، يمثل خروج الحاكم عن حاكمية الله تبنيه فلسفات وقوانين ومفاهيم سياسية غير إسلامية(١٣٢).

يمكن اعتبار خطاب سيد قطب في العالم العربي الخطاب المؤسس للاستبعادية المتشددة عند الإسلاميين المعاصرين. وتظهر لنا دراسة فكر سيد قطب كيفية تحول العديد من الإسلاميين المعتدلين وانشقاقهم إلى إسلاميين متشددين وجماعات استئصالية تكفيرية. وقد

---

(١٣٠) محمد حسين الطبطبائي، **نظريات سياسية والحكم في الإسلام** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٢)، ص ٤٥ ـ ٥٤.

(١٣١) انظر: دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المادة ٢، ص ١٥.

(١٣٢) أبو عبد الفتاح علي بن حاج، **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام** (بيروت: دار العُقاب، ١٩٩٤)، ص ٣١ ـ ٤٦ و١٨٦ ـ ١٩٤.

كان سيد قطب أول رواد الاستبعادية الاستئصالية وأول ضحاياها. وجاء تحول قطب من الليبرالية إلى الإسلامية المتشددة خلال حكم الرئيس جمال عبد الناصر، فبنى مكونات الفكر المتشدد من خلال تحول سجنه وتعذيبه المتوحش إلى لاهوت وفقه سياسي متشدد مؤصِّل للعنف والانعزال. وقد وجد سيد قطب في هذا اللاهوت المتشدد تعويضاً نفسياً عن العنف والقمع اللذين أنزلهما النظام في نفسه وجسده.

وقطب، الحاصل على درجة بكالوريوس من دار العلوم، عمل كمدرس وكاتب مقالات وارتبط بطه حسين وعباس محمود العقاد ومفكرين ليبراليين آخرين. وقد أظهر قطب منذ بداية كتاباته في الصحف والمجلات ميلاً عاماً لمعارضة الحكومة ولانتقاد الحالة السياسية في مصر. وقد عرف بنقده الليبرالي السياسي والاجتماعي اللاذع حتّى إنَّه طالب علناً بالتعري والعلاقات الجنسية الحرة. كما أظهرت كتاباته الأولى تجليات وجودية وتشكيكية وليبرالية. وبسبب معارضته للحكومة، عين في الصعيد كمدرس؛ ثم أصبح رئيس تحرير **العالم العربي والفكر الجديد** اللتين حظِّرتا لاحقاً. وفي عام ١٩٤٨، أوفدته وزارة التعليم إلى الولايات المتحدة الأميركية لمتابعة دارسته العليا[(١٣٣)].

ويجد القارئ في كتابه الأول، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، الذي نشر خلال وجوده في الولايات المتحدة، بعداً كبيراً عن التشدد وأكثر قرباً من فكر حسن البنا المعتدل. إلا أن تجربته في الولايات المتحدة، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١، دفعته إلى مراجعة تبنيه الفكر الغربي وأسلوب عيشه. وقد ترك كرهه للمادية العنصرية والانحياز إلى إسرائيل الأثر الكبير في رفضه الثقافة الغربية، وفي عودته إلى جذور ثقافته. وعند عودته إلى مصر، بعد وفاة حسن البنا والمحنة الأولى للإخوان المسلمين، انتسب إلى الإخوان وأصبح ناشطاً في نشاطاتها الفكرية ودوائر النشر التابعة لها فكتب عدة كتب، محورها **«أن الإسلام هو الحل»**. إلا أنه حتى تلك الفترة لم يتبنَّ التشدد ولم يؤصِّل له نظرياً. كانت الأولوية عنده كتابة فكر إسلامي حديث وإيجاد الحلول الناجحة للمشاكل الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لمصر وللعالمين العربي والإسلامي[(١٣٤)].

وعام ١٩٥٣، عُين قطب رئيساً لتحرير الأسبوعية، **الإخوان المسلمون**؛ إلا أنها حُظرت عام ١٩٥٤ عندما حُلّت **الإخوان المسلمون** بعد القطيعة مع الضباط الأحرار. وقد سجن قطب ثم أفرج عنه ثم سجن مرة ثانية بعد حادثة المنشية التي اتهم الإخوان فيها بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر. وقد اتهم قطب وآخرون بتهمة الانتماء إلى تنظيم

---

(١٣٣) أحمد الموصلي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣).

(١٣٤) سيد قطب: **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٦ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١١ ـ ١٢؛ **المستقبل لهذا الدين**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٧١ ـ ٩٠، **والإسلام ومشكلات الحضارة**، ط ٨ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٧٧ ـ ٨٧.

عسكري سري. وفي عام ١٩٥٥ حكم على سيد قطب بالسجن ١٥ عاماً. كما أخضع قطب وآلاف الإخوان للتعذيب الشديد ما ترك جروحاً نفسية عميقة لم تتم بلسمتها حتى اليوم. كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستبعادية الاستئصالية المتشددة برفقة شعارات حاكمية الله وجاهلية العالم. ففي سياق السجن تحول قطب من إسلامي معتدل إلى متشدد. كان لعزلة سيد قطب عن العالم الخارجي، وفي ظروف يومية ضاغطة ووحشية، ومشاهدة اغتيال عشرات من الإخوان في مستشفى السجن، دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين في السجن. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي، وهم، مثل النظام، كافرون. وقد كتب قطب كتاباته التأصيلية النظرية حول الاستبعاد والاستئصال والاستعلاء، أي أسس الفكر المتشدد، وهي تشتمل على: **في ظلال القرآن ومعالم في الطريق وهذا الدين والمستقبل لهذا الدين** وغيرها، داخل جدران السجن. وقد أفرج عن قطب عام ١٩٦٤ ثم سجن مجدداً بعد عدة شهور وأعدم عام ١٩٦٦ بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم[١٣٥].

وقد تحوّل الخطاب الاستبعادي لقطب قوةً، وظفها في تحمل آلامه ومرضه وظروف المعيشة القاسية في السجن؛ فهو اعتقد أنه هو الذي يستبعد الدولة، لا العكس، لأنه يقود الطليعة التي تستبعد الأفراد والجماعات والدولة من النجاة في الآخرة، وهذا حسب سيد قطب. وأصبح العالم كله في نظر قطب يعيش حياة لا إسلامية وجاهلية. كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية والاستبعادية ورفضها لأي معارضة شعبية برؤية استبعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية. وهذا مثال تاريخي وفعلي جدي على سياق تطور أطر التشدد الديني. فمن زنزانته، وتحت ضغط الظروف الوحشية والقمعية، بدأ سيد قطب في التنظير لضرورة الاستبعاد كمنهج في العمل السياسي.

المدخل إلى هذا المنهج هو رؤية سيد قطب لمسألة حاكمية الله، وهي المكون السياسي للتوحيد، التي يجب الالتزام بها في جميع الأحوال والأماكن، في داخل السجن وخارجه، وكذلك في قيام المجتمع الفاضل والعادل، وفي ممارسة الحريات العامة والخاصة. وينظر قطب إلى الحرية من زاوية سلبية، فالجماعة حرة ما لم تنتهك حاكمية الله، وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده هي أداة إيجاد الأخلاق والمحافظة عليها، على المستوى الشخصي والجماعي. فألوهية التشريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات، سواء كانت تتعلق بالحرية السياسية أو التعددية أو تعدد الأحزاب أو حتى الحريات الشخصية والاجتماعية. ويرى قطب في

---

(١٣٥) الموصلي، المصدر نفسه؛ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* pp. 103-189; Badrul Hassan, *Milestones* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), pp. 7-31, and Asaf Hussain, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan, and Iran: An Annotated Bibliography* (London: Mansell Pub.; Bronox, NY: H. W. Wilson Co., 1983), pp. 7-91.

القوانين الإلهية الكونية، المستمدة من القرآن الكريم، مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات. بمعنى آخر، يرى قطب وجوب أن يلتزم الناس، مسلمين وغير مسلمين، بالرؤية الإسلامية للكون؛ وبالتالي، على كل الدول، إسلامية كانت أما لا، الالتزام بالشريعة الإسلامية ومن دون استثناء. فالدولة والمؤسسات المدنية، وكذلك الأفراد. يستطيعون تقنين بعض المواد القانونية وبحسب الحاجة[١٣٦].

ومع أن قطب يحدد أولوية المجتمع على الدولة بداية، إلا أن شرعية المجتمع ومشروعية الدولة تتوقف على تطبيق الشريعة. إذ إنَّ طاعة ولي الأمر، أو الدولة، غير مطلقة، فللجماعة الحق في الثورة على الحكم عند انتهاكه النصوص الشرعية لأنها تفقد شرعيتها. إلا أن إصرار قطب على أن المشروعية العليا هي لله يبقى للجماعة حق ممارستها كحق وكواجب. وينفي أي سلطة نصية (قرآنية) لسلطة الدولة. وبالتالي، تُستَمد سلطة الدولة من سلطة الجماعة النابعة من القبول الشعبي الحر الذي يشرعن مؤسسات الدولة الاجتماعية والسياسية والفكرية. إذاً، إن الالتزام بالشريعة يجب أن ينبع من القاعدة الشعبية، وليس من وجهة نظر حكومية رسمية، لأن الجماعة هي التي تمثل الإرادة الإلهية[١٣٧].

ويصر سيد قطب على أن الفقه هو من العلوم العملية، وبالتالي لا بد من فصله عن تاريخه والرؤية التأسيسية له، ومن ثم إعادة ربطه بحاجات المجتمع الحديث. مثل هذه المقولة يوظفها قطب من أجل تحرير المسلمين من أعباء الماضي ومناهجه غير المفيدة لواقع المسلمين المعاصرين. هذا التحرير يسمح للمسلمين بتأصيل فكري سياسي جديد وبناء مؤسسات إسلامية حديثة. إن رفض قطب المحصلة التاريخية للعلوم الإسلامية يقوده إلى الدعوة إلى إطلاق حرية الناس في إعادة تنظيم أنظمتهم ومعارفهم ومعاشهم[١٣٨]. وهكذا يشكل رفض قطب دعاوى المشروعية التاريخية الفريدة للعلوم الإسلامية، أو أشكال الحكم السياسي المؤسسة على تاريخ الخلفاء، قبولاً لعلوم جديدة، وأشكال حكم حديثة بشرط أن تكون مؤسسة على اتفاق جماعي، كالنظام الجمهوري، مثلاً[١٣٩]. إلا أن قطب يؤكد أن

---

(١٣٦) سيد قطب: **هذا الدين**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص ٣٢ و١٢٣، و**معركة الإسلام والرأسمالية**، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٤٩ و٦٠.

(١٣٧) سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٧٣، ١٠٧ ـ ١٠٨ و٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٦٧ ـ ٧٥؛ **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠)، ص ٦١، و**هذا الدين**، ص ٣٢ و١٢٣.

(١٣٨) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٤٦ ـ ٥٢.

(١٣٩) سيد قطب: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٦٤؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٣٧، ١٠٧ ـ ١٠٨، ١١١ و١٥٧ ـ ١٥٩؛ **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، [د. ت.])، مج ١، ج ٣، ص ٣٢٩؛ **معالم في الطريق**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ٥٨ ـ ٧٢ و١٣٢؛ **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٦٦ ـ ٧٠، و**تفسير آيات الربا** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠)، ص ٨٤.

الثيوقراطية، أو حكم رجال الدين، لا يمكن أن تكون شكلاً من أشكال الحكم الإسلامي الصحيح، إذ إنَّ الإسلام لا يمنح أي مجموعة من الناس، أو أي نخبة، أي حق في التمثيل الإلهي. فمن وجهة النظر «القطبية» تعتبر الدولة دولة إسلامية إذا ما كانت مرتكزة على الدستور القائم على الشريعة وعلى اختيار الجماعة. وتنبع مشروعية السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية إذاً، من التفويض الشعبي عبر الشورى، التي هي المبدأ المركزي النظري والسياسي والعملي في الحكم والسياسة. على أي حال، لا مشروعية للاتفاق الجماعي أو للشورى إذا ما تناقضت مع الشريعة الإسلامية(١٤٠).

ومع أن الدارس لفكر سيد قطب قد يعتقد، وللوهلة الأولى، أن الفكر الإسلامي لسيد قطب هو ديمقراطي يحترم خيارات الجماعة، وهذا صحيح بصورة جزئية؛ إلا أن فكره يستبعد المبدأ الاستيعابي المتمثل في التعددية والمجتمع المدني والنظام السياسي متعدد الأحزاب، وبخاصة ذات المنحى الليبرالي الديمقراطي. إن أساس الحرية، الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يخضع عند سيد قطب للمصالح الاجتماعية العامة، وعلى رأسها وحدة المجتمع والأمة والدولة. كما إنَّ هذه المصالح تحدد المصالح الفردية والاجتماعية والسياسية الخاصة، فتنكر، مثلاً، أحقية أي نخبة عسكرية أو مدنية في الحكم وتمنع، مثلاً، الاحتكار الاقتصادي. إذ إنَّ قاعدة السلام الاجتماعي تقوم على تحويل المصالح الشخصية إلى مصالح عامة تخدم توجهات أيديولوجية وحدوية عامة. إذاً، يقوم المجتمع الصالح على نبذ الخلافات الدينية والأيديولوجية وعلى التمسك بالعدالة والسلام والأمن والتضامن(١٤١).

وكمثال على هذا، يطرح قطب قضية المصلحة الخاصة وأثرها في إضعاف التضامن الجماعي، بينما يقوّي التكافل الاجتماعي هذا التضامن، وهو واجب ديني على المجتمع كله. وهذا التضامن هو اجتماعي في مضمونه إلا أنه قد يتحول إلى مسؤولية سياسية للدولة عند إخفاق المجتمع في القيام بواجباته. فالتكافل يشتمل على تأمين التربية والصحة وإيجاد الوظائف. لذا، يرى قطب أن مسؤولية الدولة محدودة، وهذا من الناحية النظرية؛ إلا أن إخفاق المجتمع في إدارة شؤونه والقيام بواجباته، يفضي إلى إعطاء الدولة السلطة في التحكم بالمجتمع، وهذا من الناحية العملية. وبينما يعتقد قطب أن مؤسسات الدولة لها دور مساعد للمجتمع إلا أنها تحل محل مؤسسات المجتمع المدني عند فشله. من هذا المنطلق، يسمح قطب بإقامة مؤسسات المجتمع المدني التي لها أهداف عامة، كخدمة

---

(١٤٠) سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٦٦ ـ ٦٨ و١١١، و**السلام العالمي والإسلام**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٠٢ ـ ١١٨.

(١٤١) سيد قطب: **في التاريخ ... فكرة ومنهاج** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٣٢ ـ ٣٦ و٧٦؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٣٥، ٥٩، ٧٣ ـ ٨٠، ٨٦ و١١٣ ـ ١١٩، و**في ظلال القرآن**، مج ١، ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ومج ٢، ج ٤، ص ٥٨٧ و٦٨٩.

المرضى ومساعدة الفقراء. إلا أنه لا يجد أي شرعية لوجود مؤسسات ذات أهداف ضيقة، مثل حركات تحرير المرأة على النمط الغربي. إذ إنَّ تحرير المرأة من أجل أن تبحث عن مصالحها الخاصة من دون الالتفات إلى العائلة ومصالحها يضعف المجتمع. ويضيف قطب أن الأنظمة السياسية الغربية والمؤسسات المدنية لا تتمتع بأي مشروعية إسلامية، نظرية أو سياسية، ولذلك يحرِّم على المسلمين تقليد مثل تلك الأنظمة والمؤسسات. ومن هنا يعرِّف قطب المجتمع الصالح بأنه ذلك المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المستمدة من توجهات سياسية توحيدية[١٤٢].

أما التنظيم الوحيد الذي يجد له قطب شرعية فهو الطليعة التي تمثل الأيديولوجيا الإسلامية. ويحدد قطب في كتابه **معالم في الطريق** طبيعة مهمة هذه الطليعة التي تتمثل في السير على خط إسلامي استبعادي، لا يساوم ولا يهادن الأيديولوجيات المغايرة والمجتمعات المختلفة وأساليب الحياة المتعددة. فالنظام الإسلامي، عند قطب، يسمح، فقط، بانخراط مؤسسات عدة في العمل السياسي من أجل تبيان إرادة الجماعة، لكن كل هذا يتوقف على موافقته السياق الأيديولوجي الإسلامي[١٤٣].

وعندما أفرج عن سيد قطب عام ١٩٦٤، بدأ قطب بتأسيس طليعة دينية تلتزم بمعالمه في الطريق وتعمل على تغيير المجتمعات الإنسانية التي لا تتبع الإسلام وأخلاقه ومؤسساته وشريعته. وأراد قطب أن يختار بعض الأفراد الذين يستجيبون لدعوته لتثقيفهم في عمل الدعوة والحركة الإسلامية، وكذلك في التعبئة ضد الصهيونية والاستعمار. ومع أنه كان من المفترض أن لا تتحرك هذه الطليعة ضد النظام قبل استكمال تدريبها، إلا أن محاولتها لتنفيذ برنامجها انتهى بإعدام سيد قطب عام ١٩٦٦[١٤٤].

لقد تأثر معظم الحركات والجماعات الإسلامية الاستبعادية المتشددة في العالم العربي، وبخاصة في مصر، بالخطاب الاستبعادي المتشدد القطبي، ولا سيما مفهوم جاهلية العالم. ويكفي في هذا السياق ذكر بعض هذه الجماعات. ففي مصر، وفي سجن ليمان طره، ثقَّف قطب قادة التشدد الفكري. مصطفى شكري، الذي سجن مع قطب، اعتنق فكرة الطليعة وأسس «جماعة المسلمين» المعروفة بالتكفير والهجرة. ويرفض شكري مشروعية التعددية ويطالب بالالتزام التام بالقرآن الكريم والسنة النبوية. وأثناء محاكمة شكري أمام

---

(١٤٢) قطب: **هذا الدين**، ص ١١ و٩١؛ **معالم في الطريق**، ص ٦٤ ـ ٦٧ و١٦٢ ـ ١٦٣؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٠٧ و١٩٨؛ **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٦٢، ٩٢ ـ ٩٩ و١٠٢ ـ ١٣٤، **والسلام العالمي والإسلام**، ص ١٦١ ـ ١٦٥.

(١٤٣) قطب: **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ٧ ـ ٩ و٩٦ ـ ١٠٧؛ **نحو مجتمع إسلامي**، ص ١٥٠ ـ ١٥٢؛ **هذا الدين**، ص ٨٤ ـ ٨٧؛ **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٥٨، **ومعالم في الطريق**، ص ٥٩ ـ ٨٩.

(١٤٤) عن السجن وتأثيره، انظر رفعت السعيد، في: إياد البرغوتي، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩)، ص ١٥.

محكمة عسكرية، شرح أسباب استبعاد مجموعته للآخرين الذين يؤمنون بفلسفات وأفكار غير مستمدة من النصوص الدينية. فالنصوص القرآنية والنبوية هي الأسس الوحيدة التي تؤسس للمشروعية وللحقيقة. لذا، يرى شكري أن الحكومة قد انتهكت حاكمية الله؛ كما يصف كل المسلمين الذين لا يتقبلون وجهة نظره بالكفار. من هنا تأتي دعوته للهجرة من المجتمع المصري لتأسيس المجتمع الإسلامي كفريضة دينية، وكذلك رؤيته أن المجتمع الذي يؤسسه في الانعزال عن الآخرين واستبعادهم هو المجتمع الإسلامي الحقيقي[١٤٥].

أما صالح سرية، قائد «تنظيم الفنية العسكرية»، فيتبنى أيضاً فكر قطب المتشدد. أما فكره الاستبعادي فيتمثل في تصنيفه البشرية إلى مجموعتين فقط: الأولى، المسلمون؛ والثانية: الكفار والمنافقون. والأخطر من هذا التصنيف هو تكفيره وتحليل دم كل من تجاهل فريضة إسلامية. وبما أن وحدة المسلمين هي فريضة إسلامية، فهو يحرم، مثلاً، الأنظمة ذات الأحزاب المتعددة وتعدد المذاهب الإسلامية لأنها، في رأيه، تفتت المجتمع الإسلامي وتدخله في متاهات الانشاقات والنزاعات. وبينما عزل شكري نفسه وجماعته عن المجتمع «الجاهلي» سمح سرية بتوظيف الديمقراطية بشكل مؤقت من أجل إقامة الدولة الإسلامية[١٤٦].

كما يسمح للحركيين عنده بالتغلغل في الأجهزة الأمنية من أجل حماية حركته من بطش السلطة، وكذلك بالمشاركة في النظام السياسي، وحتى تولي مناصب عليا، كالوزارة والنيابة. أما الهدف فهو الجهاد من أجل إزالة الحكم غير الإسلامي والمؤسسات غير الدينية؛ وهذه الفريضة الدينية، أي الجهاد، قائمة حتى يوم الحساب. لكنه في مقابل ذلك، يكفِّر كل من يدافع عن الحكومات غير الإسلامية ويشارك في الأحزاب غير الدينية ويلتزم بفلسفات وأيديولوجيات وأسلوب حياة غير إسلامية. ويوظف سرية حاكمية الله من أجل تجزئة البشرية إلى حزب الشيطان، الذي يتشكل من كل الأفراد والمؤسسات التي لا تؤمن بالإسلام أو لا تمارس شعائره، وإلى حزب الله، الذي يتشكل من المجاهدين لإقامة الدولة الإسلامية. من هذا المنطلق، حاول سرية الانقلاب ضد الرئيس أنور السادات، ما أدى إلى إعدام سرية عام ١٩٧٤[١٤٧].

وكذلك كان لخطاب سيد قطب أثر كبير في تشدد أفكار عبود الزمر، وهو ضابط

---

(١٤٥) في وصف تعذيب شكري وقطب وآخرين، انظر: محمد محفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر** (لندن: رياض الريس، ١٩٨٨)، ص ٧ ـ ١٤١. وعن أفكار شكري وشهادته أمام المحكمة، انظر: رفعت سيد أحمد، «الوثيقة الثانية،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ٥٣ ـ ٥٧.

(١٤٦) صالح سرية، «الوثيقة الثانية: رسالة الإيمان،» في: سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٤٧) سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون**، ص ٤٢ ـ ٤٨، ومحفوظ، المصدر نفسه، ص ٨٣، ١٢٠ ـ ١٢٣ و٢٢٢ ـ ٢٤٢.

مخابرات سابق والقائد العسكري لتنظيم الجهاد وأحد قادة ومؤسسي جماعة الجهاد الإسلامي. ويشدد الزمر على ضرورة العمل على المعارضة الفعلية للدولة، كما نظَّر لهذا سيد قطب. ويرتكز برنامج عمل الزمر على رؤية إسلامية عملية تساهم في توحيد الحركات الإسلامية في إطار واحد والتعالي عن الخلافات العامة والخاصة. وبتوظيفه معالم الطريق على الطريقة القطبية يركز برنامجه على إقامة دولة إسلامية، وتتطلب إقامة هذه الدولة نهجاً استبعادياً ومن دون مساومات مع كل أوجه الأنظمة والمجتمعات الجاهلية. والبديل عند الزمر هو التحول الشامل والأسلمة الكاملة لكل أوجه الحياة والرفض المطلق للعلمانية والوطنية والحياة البرلمانية. أما بداية كل هذه فيراها الزمر في إزالة الحكام الحاليين الذين لا يلتزمون بالشريعة. ومن هذا المنطلق حاول الزمر اغتيال السادات لكنه فشل[١٤٨].

وليس أقل تشدداً من فكر الزمر رؤية عمر عبد الرحمن، قائد الجماعة الإسلامية الجهادية، وهي فرع من تنظيم الجهاد، والذي حكم عليه في قضية التفجير الأول لمركز التجارة العالمية في نيويورك. ويجزئ عبد الرحمن الحركة الإسلامية إلى صنفين: **الأول**، تتزعمه حركة الإخوان المسلمين، التي تتقبل شرعية الأنظمة القائمة وتتبنى التعددية والديمقراطية كمفاهيم للعمل السياسي الموصل إلى قيام الدولة الإسلامية. أما التيار **الثاني**، الذي تتزعمه الجماعة الإسلامية، فيرفض شرعية الأنظمة القائمة ويتبنى علناً المواجهة الشاملة ضد النظام. الأكثر أهمية من هذا، أن عبد الرحمن يتهم الإخوان بالتواطؤ مع الحكومة، فهي تعاطت إيجابياً مع الرئيسين السادات ومبارك وشجبت اغتيال السادات وأعمال العنف الأخرى وتواصلت مع البابا القبطي. كما ينكر عبد الرحمن على الإخوان منهجها الاستيعابي المساوم، إذ إنّها تحالفت مع أحزاب الوفد والعمل والأحرار. ويحدد عبد الرحمن المنهج البديل الذي يتمثل في التشدد ورفض دخولها في أي عملية ديمقراطية، والدعوة إلى حل يفرض بالقوة في مسائل الهوية والأخلاق والقيم والأنظمة والحكم. وكما فعل سيد قطب، يتهم عبد الرحمن أي نظام يتبنى المبادئ الغربية بالكفر والجاهلية ويحلل إسقاطه بالقوة[١٤٩].

مثل هذه الدعوة أوصلت «الجهاد الإسلامي»، إلى إعلان الحرب على البرلمان المصري لأنه أعطى نفسه في المادة ٨٦ من الدستور حق التشريع وسمح بالديمقراطية (نظرياً لا

---

(١٤٨) عبود الزمر، «الوثيقة الثالثة،» في: سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون**، ص ١١٣ - ١٢١، ومحفوظ، المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٤٥ و٢٦٧ - ٢٧٣.

(١٤٩) «الوثيقة الخامسة،» و«الوثيقة السادسة،» في: سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون**، ص ١٥٠ - ١٦٤ و١٦٥ - ١٧٤ على التوالي وج ٢: **الثائرون**، ص ١٨٧ - ١٨٩ و١٩٣ - ١٩٧؛ عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» والسعيد، في: البرغوتي، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية**، ص ٣٠ - ٣١.

عملياً)، وهي تساوي بين المسلمين وغيرهم كمواطنين[١٥٠]. ويعلن عبد الرحمن أن هذه الديمقراطية المزعومة تريدنا الدخول في السياسات الحزبية من أجل مساواة الإسلام بأيديولوجيات أخرى. إلا أن الحركة الإسلامية تؤمن باستعلائها الكلي وترفض القانون الوضعي الجاهلي. كما ينكر على المؤسسات والمجالس التمثيلية صياغة خطابات إسلامية أو قضاء إسلامي لأن المشروعية القرآنية تشرعن ذاتها. ومن هذا المنطلق، يعتبر عبد الرحمن الحاكم الذي ينتهك النصوص القرآنية حاكماً كافراً يجب قتله. وقد اعتُبر عبد الرحمن كمحرض على اغتيال الرئيس السادات[١٥١].

لقد أوضحنا في هذا المقال أن الحركات الإسلامية التي ينظر إليها على أنها حركة واحدة هي، في حقيقة الأمر، عدة حركات تتنوع وتختلف نظرياً وعملياً في أمور جوهرية عدة. لقد أصبحت الحركات الدينية الأصولية في الإسلام واليهودية والمسيحية ظاهرة عالمية. إلا أن الإسلام، فقط، هو الذي يوصف بكونه إرهابياً، من دون النظر إلى تنوع الفكر حوله وإلى افتراق حتى الإسلاميين بين متشدد ومعتدل. والسبب في هذا أن جميع المسلمين، ومنهم الإسلاميون، يتوافقون على الإطار العام للإسلام ومبادئه ما يفضي إلى خلط كبير بين الإسلاميين المعتدلين والإسلاميين المتشددين وما بين الإسلاميين وغيرهم من المسلمين. فجميع المسلمين يؤمنون بحاكمية الله العليا، بصورة من الصور، إلا أن هذا لا يجعل كل المسلمين إسلاميين بالضرورة.

لذا، علينا التفريق بين الرؤية المعتدلة والرؤية المتشددة من خلال المنهج الذي يوظف في تنفيذ برنامج سياسي ما في الحياة العامة. وكما أشرنا، فإن الإسلاميين يوظفون عدة طرق منهجية وعملية من أجل تفعيل النظريات السياسية والأيديولوجية. النظرية الأولى تتأسس مفهومياً على الاستبعادية النظرية والعملية ما يسمح بتوظيف وسائل عنيفة مع الآخر الذي يختلف في الرأي والمنهج. ولأن الإسلامية الاستبعادية تعيش في عزلة عن المجتمع وتحت ظروف الانقسام الاجتماعي والفساد والاستغلال والعنف السياسي وأنظمة غير ديمقراطية حولت هذه الإسلامية الاستبعادية المتشددة خطابها السياسي إلى علم كلام وفقه سياسي (أو لاهوت سياسي). وينظر المتشددون إلى الشورى على أنها ليست فقط فريضة دينية أو عملية تنظيم للانتخابات، بل هي تمثل الإرادة العامة للجماعة، وهي مبدأ أسمى من الحريات والتوافق الاجتماعي. الأكثر أهمية من كل هذا، أن الشورى عندهم تمثل الإرادة الإلهية التي لا يمكن الوقوف ضدها من دون المساس بالدين نفسه. لذا، على الأفراد

(١٥٠) «وثيقة إعلان الحرب على مجلس الشعب،» في: سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

(١٥١) «وثيقة محاكمة النظام المصري،» و«وثيقة الإحياء الإسلامي،» لجماعة الجهاد الإسلامي، في: سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥ و٢٩٠ ـ ٢٩١، و١٩٩ ـ ٢٢٩. وعن تنظيم الجهاد وانشقاقاتها، انظر: محفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**.

الخضوع الكلي لتلك الإرادة، كما إنَّ حرياتهم تقف عند هذا الحد. ومع أنهم يرون شرعية ما في العقد بين الحاكم والمحكوم عبر الشورى، إلا أنهم يرفضون مفهوم التعددية والخلافات المفضية إلى التجزئة أو تهديد وحدة المجتمع. وبذلك، تصبح إقامة الدولة الإسلامية من وجهة نظر المتشددين تنفيذاً للإرادة الإلهية، وبالتالي تتحول الدولة إلى نظام قابض على الأفراد والجماعات ومعاشهم ومؤسساتهم.

ومن وجهة نظر الشريعة، وحسب رؤية المتشددين، تمنح مؤسسة الشورى والإجماع الدولة الإسلامية سلطة جوهرية في تحديد الخيارات الأساسية للمجتمع. أما الشرعية الشكلية التي تؤسس الدولة فتمنح السلطة السياسية الحرية المطلقة في تدبير أمور المجتمع والأفراد، ولا يحد منها إلا أطر الشريعة، إلا أن الشريعة نفسها أصبحت جزءاً من الدولة. من هنا تتحول إشكالية المشروعية إلى شأن داخلي للدولة إلا قضية المجتمع والأفراد. وإذا لم تخالف الدولة الشريعة بشكل واضح، فلا مشروعية في معارضة الدولة أو العمل على تغييرها. ففي هذا السياق، تشرف الدولة على الأخلاق العامة وعلى تطبيق الشريعة، كما تشرف الإرادة الجماعية العامة على التدين الفردي. لذلك، ليس للأحزاب والجمعيات والنقابات أية صلاحية حقيقية في التعاطي مع قضايا الدولة، بل تؤدي دوراً ثانوياً. إن مثل هذه الرؤية لا يمكن إلا أن تقوم على الاستبعاد، استبعاد التعددية والتفكير الحر، إذ إنَّ الدولة الإسلامية المتشددة تقوم بتمثيل الإسلام «الصحيح» وتصبح الديمقراطية والتعددية خارج إطار الإسلام.

إن النعوت التي يطلقها ميلر وبرنارد لويس وهانتنغتون حول الإسلام، وكل الإسلاميين، أي صفات الإرهاب والعنف ورفض الآخر، تنطبق فقط على الإسلاميين المتشددين ولا يجاوز تعميمها كل الإسلاميين أو الإسلام نفسه. إن توظيف الإسلاميين المتشددين كنموذج للثقافة الإسلامية والعربية هو خطأ منهجي يخفي تحيزاً دينياً وثقافياً. أو قومياً علمانياً، إذ إنَّ هناك ظواهر مسيحية ويهودية أصولية متشددة إلا أنها لا تعالج بالشكل السلبي الذي تعالج به الظواهر الإسلامية. ففي العالم الإسلامي، سبق عنف السلطة تاريخياً عنف الإسلاميين المتشددين، والذين قاموا بعد ذلك بالتنظير للعنف الديني. إن الإسلاميين المتشددين وكثيراً من الأنظمة القمعية في العالم الإسلامي قد دخلوا دائرة العنف والإرهاب المغلقة والاستبعاد المتبادل. فالعنف الديني والعلماني الشعبي الموجه ضد الأنظمة، هو في حقيقة الأمر رد فعل على عنف السلطة واستبدادها[١٥٢].

في مقابل هذا، نجد أن التيار الإسلامي المعتدل يحدد أصل العنف والإرهاب في غياب المؤسسات الديمقراطية والمجتمع التعددي؛ إلا أن هذا التيار تحاول الدولة القطرية تهميشه وإدخاله عنوة في دائرة العنف. فالدولة لا تريد التمييز بين معتدل ومتشدد لأنها لا

---

(١٥٢) السفير، ٢٥/ ٩/ ١٩٩٣، ص ١٠، والديار، ٢٥/ ٩/ ١٩٩٣، ص ١٤.

تريد أي مشاركة شعبية، سواء كانت إسلامية أو علمانية، في السلطة، كما إنها تريد بالطبع المحافظة على مصالحها. فالإسلاميون المعتدلون يريدون المشاركة في اللعبة السياسية الديمقراطية ويقبلون حتى بشرعية الأنظمة القائمة. كما إنهم لا ينظرون لأي جاهلية سياسية أو عالمية، بل ينظرون إلى الغرب ومؤسساته نظرة إيجابية، عموماً، مع أنهم يختلفون معه حول قضايا الصراع العربي ـ الإسرائيلي والسيطرة الغربية على أنظمة الحكم؛ أي إن الخلافات هي خلافات سياسية قابلة للحل، وليست عداوات أبدية.

إن تطوير الإسلاميين المعتدلين نظاماً إسلامياً ديمقراطياً استيعابياً يجب أن يتحول إلى عامل استقرار داخل الأنظمة السياسية وبينها. إلا أن هذا يتطلب أن توسع الدولة مساحة الحريات العامة والفضاء السياسي بحيث تتمكن الأحزاب الإسلامية والعلمانية من التنافس الحر حول الوصول إلى السلطة. فالإسلاميون المعتدلون ليسوا سبب عدم الاستقرار؛ والدليل على هذا، أن الفترة التي شهدت ضمور الحركات الإسلامية، بتياريها المتشدد والمعتدل، لم تؤسس فيها الدولة القطرية مناهجَ ديمقراطيةً وفكراً استيعابياً، بل إنها لم تسمح لا بديمقراطية، ولو حتى نسبية، ومنعت التعددية وانتهكت حقوق الإنسان. في تلك الفترة كانت غالبية الإسلاميين في المعتقلات والسجون. وفي هذا السياق يجب ألاّ نتناسى أن الغرب، ومعه بعض الأنظمة العربية، هو الذي شجع على ظهور الحركات الإسلامية في السبعينيات، على الأقل في مصر أثناء رئاسة السادات، وفي أفغانستان لمحاربة النظام الشيوعي. وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي وانهيار النظام الشيوعي الأفغانستاني، عاد المجاهدون العرب الذين يعرفون اليوم باسم الأفغان العرب إلى دولهم، ومنها مصر والجزائر والسعودية، فأشعلوا حرباً دينية جديدة في العالم العربي ووظفوا العنف الديني والمادي ضد أخصامهم الجدد.

الفصل الثاني

الاختلاف في الفكر القديم والوسيط وتفسيره بالتعددية في الفكر الحديث



أولاً: الاختلاف في الفكر القديم والوسيط

شهد تاريخ الإسلام خلافات عدة وتعدداً في الرؤى، بسبب تعدد تفسيرات النص الديني الإلهي، وبسبب تغيير الظروف الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والسياسية. فقد تم تفسير النص الديني بتوجهات عدة ومستويات مختلفة ومن وجهات نظر متعددة. وهذه الأمور احتوت على الظواهر الخارجية والداخلية، والحقيقية والميتافيزيقية، والمتشابهة والمحكمة. كل هذه الأمور وظفت من أجل تبرير وجهة نظر دينية معينة أو غيرها، أو مدرسة معينة أو غيرها، أو تيار فكري ما أو غيره. فحول النص المقدس، القرآن الكريم، نشأت وتطورت واعتمدت ورفضت عدة علوم ومدارس في اللغة والتفسير والفقه وعلم الكلام والصوفية والأخلاق. فالنص لم يرتبط فقط بالفقه وعلم الكلام، ولم يكن بالإمكان استيعاب الحقائق القرآنية بشكل واحد ونهائي ولكل البشرية. فالمسلمون نظروا إلى النص على أنه أغنى من الحقيقة المرحلية التي هي في حال تحول وتطور دائم، وبالتالي على المسلمين إعمال النص في هذه الحقيقة. إذ إنَّ النص القرآني عند المسلمين هو مبدأ صالح لكل زمان ومكان.

١ ـ الاختلاف في التفسير وعلم الكلام والفلسفة والصوفية

يركز القرآن الكريم على مبدإ حرية الاعتقاد والالتزام الديني، وهناك العديد من الآيات التي تحرّم إكراه إنسان ما على اعتقاد معين. ينص القرآن على أنه **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾**[1]، كما ينص القرآن في آية أخرى على أن **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[2] **﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾**[3] **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾**[4].

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٧.

(٤) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١١٨.

إن مهمة النبي محمد (ﷺ) هي هداية البشرية إلى الحقائق الميتافيزيقية وإلى دعوة الإنسانية إليها، من دون إكراه. وقد حدد القرآن مهمة النبي هذه بقوله **﴿فإن حاجّوك فقل أأسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾** و**﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ﴾**[5]. كما يوضح القرآن الكريم أحقية حرية المعتقد للجميع مع إعلانه اختلافه مع بعض العقائد المسيحية واليهودية: فالقرآن لم يدعُ إلى إدخالهم في الإسلام بالقوة بل عبر الحوار والمجادلة. كما إنه سمح بإقامة دور العبادة وتسيير شؤونهم الدينية الشخصية والاجتماعية كجماعات مستقلة في الجماعة الكبرى. فالقرآن الكريم يقول: **﴿كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين﴾**؛ **﴿الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرنّ الله من ينصره إن الله لقويٌ عزيز﴾**، و**﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾**[6].

ويحتوي القرآن الكريم، ككتاب للهداية، على أوامر وطرق وأسس التقييم والتصنيف. فهو يصنف الأشياء عموماً إلى مشروعة وغير مشروعة، أخلاقية وغير أخلاقية، وخيّرة وشريرة. كما إنه يزود المؤمنين بالحجج التي يمكن توظيفها مع غير المؤمنين. إلا أن أهمية النص تتجاوز هذا المستوى الذي لا يمكن ربط النص فيه. وبالرغم من أن القرآن هو النص القطعي لدى المسلمين، إلا أن الكثير من مضامينه ليست بالضرورة قطعية بل تحتمل المرونة والتعددية. لكن لا يمكن فصل رؤية الإسلام للعالم وللثقافة التي تستخلص من النص عن واقع المسلمين في عصر ما.

إن الاستناد إلى النص عبر الاقتباس منه هو محاولة لشرعنة رأي ما في مقابل الآراء الأخرى، لكن هذا الرأي لا يتحول إلى حكم قطعي بشكل كلي. إذ إنَّ معنى النص قابل للتحول ويبقى خاضعاً للنقاش والتبدل. إن مرونة النص، لا خاصيته، تبقيه صالحاً عبر الأزمنة والأمكنة. ولذا، فإن كل محاولة من أجل الادعاء بالصحة المطلقة في التعبير عن النص قابلتها في التاريخ الإسلامي ادعاءات مضادة. وهذا يعني أن النص لا يسمح بدعوى احتوائه على جميع المستويات، وبخاصة مستوى المعرفة والفلسفة، وعبر طوائف أو مدارس معينة. ويمكننا القول إذاً، إن المشروعية القرآنية لا يمكن لأي فئة من الناس أن تستحوذ عليها؛ فالتصنيف الدقيق للناس هو خارج إطار المؤسسات الدينية. فكل مسلم من حيث

---

(٥) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية ٢٠، و«سورة الشورى،» الآية ٤٨ على التوالي.

(٦) المصدر نفسه: «سورة التوبة،» الآية ٧؛ «سورة الحج،» الآية ٤٠، و«سورة العنكبوت،» الآية ٤٦ على التوالي.

المبدأ، هو قارئ للنص ومفسر له. أما اتفاق مجموعة معينة من الناس على تفسير أو قراءة ما لا يجعل منها التفسير أو القراءة الشرعية الوحيدة أو ذات الصحة المطلقة. ففي حال عدم رفض القارئ أو المفسر النص أو تفسيره بما هو مخالف للنص، فله الحرية في قراءة النص بحسب الظروف والشروط المفضية إلى خير الفرد والجماعة. فالقارئ قد يعتمد في قراءته على النص أساساً، فيما يعتمد آخر على الإجماع أو الرأي أو الدليل أو المصلحة. فكل هذه الطرق تنبع أساساً من النص.

ولأن النص، كوحي إلهي، هو مصدر التفسيرات أو القراءات المتعددة والالتزام فهو يشرعن الاختلاف والتنوع والتعدد. فهناك العديد من الآيات الكريمة التي تتحدث عن الاختلاف كعامل طبيعي وسياسي. ومع أن القرآن لا يحبذ الانشقاقات السياسية والفتن، إلا أنه يتحدث بإيجابية عن التنوع القبلي والطائفي والأممي والشعبي وتنوع الأعراق واللغات والحضارات. كما إنَّ القرآن يعترف بالاختلافات الطبيعية الجسدية والفكرية للأفراد. فالتنوع في طرق المعاش هو جانب من الخلق الإلهي، وعليه، لا يجوز إجبار الناس على التوحد[(٧)].

إن أحد العوامل المشرعنة للاختلاف والتعددية هو النص القرآني نفسه. فمعنى النص يحتمل التفسيرات المتعددة، فلا يمكن لأي سلطة أن تدعي ادعاءً قطعياً بتوصلها إلى المعنى الحقيقي للنص من دون الإخلال بالالتزام الديني[(٨)]. وهكذا، كانت التفسيرات المختلفة والاختلافات المنهجية نتائج طبيعية لطبيعة النص. وبينما وحد الإسلام كعقيدة وشريعة الجماعة، إلا أنه سمح بالتعدد والاختلاف وحتى بالمعارضة، وبخاصة عند ربط النص في سياق معين. إذ إنَّ النص يمكن أن يفهم في عملية مستمرة للتغير، كما إنَّ القارئ لا يرتبط بالضرورة بالقراءات السابقة بل بسياق القارئ. ومع أن المسلمين مالوا إلى تقليد أسلافهم، إلا أن هذا التقليد لم يكن مطلوباً بالنص بل عبر ضغوطات المجتمع والحنين إلى الماضي. ومع أن كل القراءات اعتمدت على النص، إلا أنها في الحقيقة كانت تفسيرات مختلفة، وفي بعض الأحيان تفسيرات وأيديولوجيات متعارضة.

إن الإشكالية الأساسية في التاريخ الفكري للإسلام لم تكمن في شرعنة التعدد والاختلاف بل في النهائية التي ادعتها مذاهب فقهية ومدارس فكرية وربط الالتزام الديني بها. وتحول اضطهاد المذاهب بعضها لبعض إلى مصدر للعداوة والبغضاء. فاعتبر كل مذهب أنه التجسيد العملي للنص، مع أنه لم يكن هناك مقياس موضوعيّ لقياس هذا الادعاء. ومثل

---

(٧) انظر: المصدر نفسه: «سورة البقرة،» الآية ٢١٣؛ «سورة يونس،» الآية ١٩؛ «سورة المائدة،» الآية ٤٨، و«سورة السجدة،» الآية ٢٥، وعلي حرب، «في الاختلاف،» **منبر الحوار**، السنة ٣، العدد ١٢ (١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، ص ١٨ ـ ٢٦.

(٨) أحمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٥ ـ ٩.

هذه الدعاوى أدت إلى تعميق الانشقاقات والاضطهاد وإلى النزاع والحروب، وبالتالي، إلى اختلافات سياسية وعقائد استئصالية.

ويمكننا، بالتالي، الاستنتاج أن ما كان في بداياته قضية عملية أو خاصة، كقضية الحكم السياسي والإفطار في رمضان، تحوّل مع الوقت والنقاشات إلى توجهات دينية عقائدية أوصلت إلى قيام المدارس المختلفة والطوائف والنظريات والأيديولوجيات المتناقضة. وهكذا، فقدت كل فرقة حقيقة معنى النص والتزمت بتفسيرها لهذا النص. مثل هذه العمل القائم على الاختلاف من دون استيعاب الآخرين أوجد وعياً استئصالياً وهويات طائفية ومذهبية. وأصبحت هذه الهويات دوائر مغلقة ولَّدت خطابات منغلقة حلت محل السلطة التأسيسية للنص وحرية قراءته وحرية الالتزام الديني. ومع أن الهدف الأصلي للنص كان وحدة المجتمع وتطوره وتغيره عملياً، إلا أن التفسيرات الضيقة التي تطورت حول النص أضعفته وناقضت مغزاه.

وبهذه الطريقة رفضت معظم المدارس الفكرية رؤى الآخرين واعتبرت مدارسها السلطة الأساسية في الأمور الدينية. فهم لم يستأصلوا فقط الآخرين بل اتهموهم بالكفر، أو الهرطقة، وشككوا في التزامهم الديني. ومع أن كل المدارس تقبلت مفهوم الاختلاف من الناحية النظرية، إلا انهم لم يطوروه حتى يصبح منهجاً فكرياً. إن الرؤية الأصلية للتعددية في الإسلام تقوم على قاعدة أن كل رأي نتج من الاجتهاد فهو صحيح، إذ إنَّ العقل البشري لا يمكنه التوصل إلى المطلق، فإن كل الاجتهادات لها طبيعة مؤقتة وخاضعة للصواب والخطإ[٩]. وعندما يدّعي أي مفكر أن رأيه صواب وأن الآخرين على خطإ، فهذا ينطبق فقط على الحجة المقدمة، ولهذا لا يمكن إلاَّ أن يكون غير نهائي عند الإمام الغزالي[١٠]. اعتبر الفقهاء الاختلافات عند هذا المستوى أنها آراء مختلفة في قضايا فقهية يمكن أن تتغير من وقت إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. وهكذا، تم الاعتراف بأن الفقه هو علم تطبيقي ينطبق عليه تعدد الرؤى والآراء ويتعلق بالظروف العامة والسياقات المختلفة ويتعلق بالإرادة والمصلحة.

في المبدإ، لم يكن هناك تحفّظ ديني عن تعدد التفسيرات المختلفة والتنوع والالتزام الديني. ومع أن الأصول الدينية اعتبرت أنها أساسية وليست عرضة للاختلاف، إلاَّ أن واقع الأمر أن علماء الكلام تقبلوا مبدأ تعدد التفسيرات حتى في قضايا علم الكلام. ولأن علماء الكلام اعترفوا بصعوبة قيام الدين على أصول أساسية خاضعة للاختلافات، فقد توافقوا على الحاجة إلى اعتماد تفسير أساسي واحد يتقبله عامة الجمهور والعلماء. إن العقل

---

(٩) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٢٠١.

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٩٦ ـ ٩٨.

الديني الكلامي كان ذا طبيعة دفاعية وتوحيدية ما جعله يعتمد على التعريفات القاطعة. فهذا العقل هو الذي مثل التوجهات الأيديولوجية لتوحيد المجتمع ورفض الفتنة.

إلاّ أن مثل هذا الفكر لم يستطع إلاّ أن ينتج اختلافات حقيقة ومدارس كلامية مختلفة. وبسبب اعتبار كل مدرسة كلامية أنها تمتلك الحقيقة، تقلصت إمكانية التبادل العقلاني والمنسق واستبدلت عوض عن ذلك بأحكام قطعية حول زيف الآخرين. فقد ماهت هذه المدارس فهمها لأسس الدين مع الدين نفسه وحاولت تشويه المدارس الأخرى. ومع أن الغزالي تقبل مبدأ الاختلاف في التفسير، إلا أنه رفض قطعياً تفاسير الآخرين، كالباطنية والفلاسفة الذين اتهمهم بالكفر. ومع أن الهدف الأولي للغزالي كان دحض ادعاء الفلاسفة والباطنية بتوصلها إلى الحقيقة المطلقة، إلاّ أنه انتهى إلى رفض الآخرين في المبدإ[11]. لذا، فإنه من الظاهر أنه كلما ادَّعى فرد أو مدرسة ما تمثيل الإسلام الحق فإن مثل هذا الادعاء يفضي إلى رفض التعددية الفكرية لصالح الفكرة القائلة بأن للحقيقة معنىً واحداً فقط. ولهذا انتهت معظم الاختلافات في الفكر الإسلامي إلى تحولها إلى حركات معارضة تدعي أيديولوجيات مناوئة للسلطة. إن تاريخ علم الكلام وتاريخ الانشقاق هو التاريخ نفسه[12].

وتشكل مرحلة تأسيس علم الكلام وتطوره مثالاً جيداً على التعددية في أغلب الأحيان. فقد آمن المعتزلة بأن العقل يمكن أن يفضي إلى الإيمان وخاضوا حرباً طويلة مع التقليديين. ومع دفاعهم عن الدين طوروا علم الكلام كعلم مستقل في القرنين الثاني والثالث للهجرة. ولم ينظر الفقهاء بإيجابية إلى هذا العلم وشككوا في أصالته، إلا أن أغلب الفقهاء، كابن تيمية، شاركوا في النقاشات الدائرة في ذلك الوقت.

ويعتبر أبو الحسن الأشعري، وهو مؤسس مدرسة جديدة في علم الكلام، أن آراءه تمثل آراء الصحابة وأتباعهم، وكذلك أهل الحديث وأهل السنة. وهو بهذا أعطى صدقية لعلم الكلام وجعله من العلوم الإسلامية. كما أباح الخوض في هذا العلم، ما أعطى شرعية للنقاشات والنقاشات المضادة حول الله وصفاته وحول القضاء والقدر وقضايا كلامية أخرى. كما لم يكن لدى أبي حنيفة تحفظات حول الخوض في قضايا علم الكلام لأن المعتزلة كانوا أحنافاً، ولأنهم تمسكوا بأهمية الرأي كأحد مصادر التشريع. كما شارك الباقلاّني، وهو مالكي المذهب، في إضفاء الصفة الدينية على علم الكلام. أما أصحاب المذهب الوحيد الذي لم يجز شرعية علم الكلام فهم الحنابلة الذين قللوا من أهمية العقل في التشريع، إلاّ أن الأشاعرة تحالفوا مع الصوفية فأصبح لهم سمعة كبيرة ما سهّل تقبل

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٤.

(١٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية** (الدار البيضاء: مكتبة المعرفة، [د. ت.])، ج ٢١، ص ٣٠٤ ـ ٣١٠؛ أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، **الإجماع: دراسة في فكرته من خلال تحقيق «باب الإجماع»**، تحقيق ودراسة زهير شفيق كبي (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣)، ص ٣٠ ـ ٤٠، و Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), pp. 85-99.

العقل على أنه وسيلة دراسة القضايا الإلهية. أما الحنابلة فاعتبروا أنفسهم في حالة اتباع حرفي وأصلي لتقاليد السلف الصالح والالتزام الديني.

وعندما ظهر الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري، كان على الأشاعرة معالجة قضيتين أساسيتين، الرؤية الدينية لعلم الكلام والرؤية الدينية للصوفية. ويصر الغزالي على أن علم الكلام هو علم يجب ألاً تخوض فيه العامة، بالرغم من الحاجة إليه لإزالة بعض الشكوك عند المؤمنين. لكن الأفراد ذوي الاقتناعات القوية ليسوا بحاجة إلى علم الكلام. مع هذا، شكك الغزالي في قدرة العقل على فهم حقيقة الله. ومع أنه يصنف قضايا علم الكلام على أنها إما صائبة أو خاطئة، إلاً أن مناهج علم الكلام لا تفضي إلى نتائج قاطعة أو نهائية. وهكذا كان لنشوء المذاهب الأربعة الفقهية، والتزام الأكثرية بعلم الكلام الأشعري، والتشكيك في قدرة العقل، دور في تقليص دور الاجتهاد والعقل وترسيخ دور التقليد[١٣].

كانت الشافعية أصحاب المذهب الفقهي الأول الذي يتبنى الأشعرية. فآراء مؤسس المذهب الإمام الشافعي هي آراء وسطية بين أهل الحديث الذين يمثلهم الإمام مالك وأهل الرأي الذين يمثلهم أبو حنيفة. فالأشعرية هي فكر وسطي، وازنت بين النص والعقل. فهي اعتقدت أن الأفكار تتبع نحواً معيناً من القواعد ولا مجال للحوادث. كما اعتقدت بوجود قيم صحيحة وقيم خاطئة: فأمر ما إما أن يكون صحيحاً أو خطأً، شرعي أو غير شرعي، أخلاقي أو غير أخلاقي، وقانوني أو غير قانوني. إن مثل هذا التقسيم أدى إلى انشقاقات سياسية وكلامية بين الفقهاء والصوفية، والصوفية والحنابلة، والحنابلة والمعتزلة، والمعتزلة والشيعة، والشيعة والسنة، والسنة والخوارج.

ومع أن هذه الانشقاقات كانت في بداياتها تمثل الاتجاهات التعددية في الفهم الديني في المجتمع الإسلامي تحولت عند ضعف العالم الإسلامي والصراع على السلطة إلى فرق متناحرة هدفت إلى السيطرة الأيديولوجية والسياسية. ففي خلافة المأمون أظهر حدثٌ كبيرٌ خطورةَ تدخل السلطة السياسية في صياغة مبادئ دينية. فهذا الحدث الذي عرف بالمحنة، كان نوعاً من محاكم التفتيش أقامه المأمون الذي تبنى الفكر الاعتزالي وأجبر الناس على تبنّي الاعتزال. أما الفقهاء والعلماء الذين عارضوا هذا التبني ووقفوا ضد الخليفة والمعتزلة فتمت محاكمتهم وسجنهم. وكان أحمد بن حنبل من هؤلاء العلماء. وعندما تحولت السلطة وتبنت رأي المعارضة الدينية، كان هناك اضطهاد معاكس، فلم يسمح للمعتزلة حتى في التدريس والمناقشة وتعاملت السلطة معهم على أنهم خارجون عن القانون وشككت في التزامهم الديني[١٤].

ومن المحن الأخرى التي تدل على خطر تدخل السلطة السياسية في الشؤون الدينية

---

(١٣) أحمد صبحي، **في علم الكلام** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٧ ـ ١٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٣٤.

هي محنة غلام الخليل حيث عُذب الصوفيون على يد الحنابلة. فغلام الخليل، وهو حنبلي، اتهم الصوفية بالهرطقة وقلب الرأي العام ضدهم، فقام الخليفة باعتقال أكثر من سبعين صوفياً. انتهت محنة الصوفية بإعدام الحلاج عام ٣٠٩ هـ.

ومع مرور الوقت قلّت مثل هذه المحن وأصبح الرأي العام والسلطة السياسية أكثر قبولاً للرأي الآخر وللتعددية. فالصوفية دخلت في الثقافة العامة عند المسلمين، بعد أن تم تطهيرها من تعابيرها الغامضة حول الاتحاد بالله. فتمسك المتصوفة بالشريعة واتبعوا الطريق الذي رسمه الغزالي في كتابه: **المنقذ من الضلال**. كما تقلصت سلطة المذاهب والطوائف، حيث تبنت كل منها آراء خاصة بها حول العقل والنص، كما كان حال المعتزلة والحنابلة. إلا أن غالبية المسلمين تبنت مواقف وسطية في علم الكلام والفقه، كما عبر عنها الأشاعرة والماتوردية. ووجد الأشاعرة بخاصة دعماً في الدوائر الثقافية في بغداد ونيسابور والبصرة وإصفهان والموصل، وهذا بفضل جهود نظام الملك ووزيره ألب أرسلان الذي أسس المدارس النظامية لمحاربة الدعوة الشيعية[١٥].

من حيث المبدأ، كانت الخطابات الفلسفية الإسلامية أكثر انفتاحاً على الخطابات الفقهية وعلم الكلام. يسمح ابن رشد، على سبيل المثال، بالانشقاق عن الإجماع في الأمور النظرية، بينما يصر على ضرورة التقيد بالإجماع في الأمور العملية. كما أكد أن للدين عدة قراءات تتوقف على القدرات الفكرية للمفسر. كما رأى أن التأويل هو وسيلة حل التناقضات الظاهرة بين النص والعقل. إذ إنَّ التأويل يسمح بتعدد الآراء المختلفة، حيث يسمح بتوسيع دَور العقل في فهم النص. وأظهر ابن رشد دور العقل عبر اعتقاده أن أرسطوطاليس توصل إلى الحقيقة من دون الاعتماد على نص ديني[١٦].

وقد قام الفارابي قبل ابن رشد بوضع الطرق المتعددة للتوصل إلى الحقيقة. ومع أن الفارابي آمن بأن الحقيقة واحدة، إلا أنه اعتقد أن التعبير عنها متعدد ورموزها متعددة ووجوه الالتزام الديني بها متعدّدة. فكل مجتمع يقوم بتوظيف رموز الحقيقة حسب ظروفه وعاداته ولغته. فما يتوصل إليه العقل هو واحد لكن التعبير عنه وتخيله يختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى[١٧]. ولأن كل ادعاءات التوصل إلى الحقيقة تنشأ من المخيلة، لا يمكن أي مجتمع ادعاء التوصل إلى الحقيقة المطلقة النهائية. إلا أن الفلاسفة قسموا العقل على طريقتهم، وكذلك الحال مع المجتمع. فقد قسم العقل الفلسفي البشرية إلى قسمين: الفاضل وغير الفاضل، فالأفراد والجماعات إما سعداء وفضلاء واما تعساء وغير فضلاء.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٤٢.

(١٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة**، تحقيق محمد عمارة وعبد الكريم المراق، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٣٤ ـ ٦٢.

(١٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **المدينة الفاضلة** (بيروت: المؤسسة الشرقية، ١٩٨٠)، الفصل ٣٦.

أما التعساء والجهلة فهم يشكلون المدينة الجاهلة ويفتقدون الشرعية وبحاجة إلى الإصلاح.

لكن الانفتاح الصوفي تجاوز الانفتاح الفلسفي. فالرؤى الصوفية لم تتقبل فقط التفسيرات المعرفية المتعددة بل الوجودية أيضاً. كان المحور الوجودي للصوفية يزيل كل التصنيفات الإنسانية كالمدينة الفاضلة وغيرها. مثل مفهوم الاختلاف في الفكر الصوفي أساس الصوفية لأن هذا المفهوم لا يتقبل فقط التنوع في المجال السياسي والاجتماعي بل أيضاً وجود الأضداد: فالله، على سبيل المثال، هو الأول والآخر والظاهر والباطن. لذا، فإن كنه الحقيقة لا يمكن استيعابه عقلياً[١٨].

وقد وجد الصوفي وحدة بين كل الأديان ووجد أن الله موجود في كل الأديان. كما إنَّ الصوفي وجد أنه جزء من الجماد والحياة والحيوان والإنسان. فالوجود هو واحد تعكس ظاهره عدة مرايا. فالصوفي وحّد ما بين المؤمن وغير المؤمن، وكذلك مع البوذي واليهودي والمسيحي وبالطبع المسلم. فلم يستبعد الصوفي أحداً، إذ إنَّ الحقيقة عنده هي تعبير ظاهري أو تأويل خارجي[١٩]. لذلك رفض العقل الصوفي الربط الصارم بين الحقيقة والتوجهات الطائفية والمذهبية وكذلك مدارس علم الكلام. لكنه مع انتصار العقل الفقهي والكلامي، تحوّل العقل الديني إلى الالتزام بتصنيفات دقيقة حول الحقيقة والمذهبية ورفض الحوار. وهكذا، فإن الرؤى المطلقة النهائية التي أسبغتها المذاهب والفرق على الفكر الديني في شكل نظام معرفي إيماني مطلق أفضت إلى توقيف تطور الفكر الإسلامي وحضارته عبر التشدد في الالتزام الديني[٢٠].

٢ ـ الاختلاف في السياسة والفقه

قد يختلف المسلمون حول قضية ما حتى ولو كان هناك نص ديني حول ذلك لأن الناس قد تقرأ معاني مختلفة في هذا النص وقد يكون لها خبرات متعددة. إن حق الناس في الاختلاف قد تقبله الفقه الإسلامي. كما إنَّ التاريخ الإسلامي شاهد على تقبل الاختلاف في السياسة والفقه واللغة والتاريخ. وفي البيئة المتقبلة للتعدد، كان الحاكم يقوم بدور الحكم بين الرؤى المتعددة والمختلفة. وكان لاختيار الحاكم وجهة نظر معينة سياسية أو فقهية دور في جعل وجهة النظر هذه حكماً سياسياً أو فقهياً له دور في تقليص حدة الاختلافات. إلا أن هذا الحكم لم يتحول إلى تشريع نهائي في حد ذاته. ومثال على ذلك الاختلاف بين أبي بكر وعمر بن الخطاب حول حكم من امتنع عن دفع الزكاة إلى الدولة بعد وفاة النبي (ﷺ).

---

(١٨) انظر على سبيل المثال: أبو بكر محمد بن عبد الله بن عربي، **فصوص الحكم**، التعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ص ٧٩ ـ ١٠٧ و١١١.

(١٩) انظر على سبيل المثال آراء جلال الدين الرومي، في: مصطفى غالب، **جلال الدين الرومي** (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٦٥٤.

(٢٠) في هذا الموضوع، انظر: حرب، «في الاختلاف،» ص ٨ ـ ١٧.

اعتقد عمر أن الممتنعين عن دفع الزكاة هم مسلمون ولا يجوز محاربتهم، وبخاصة أن عددهم لم يكن كبيراً ليهدد سلامة الدولة الإسلامية. أما رأي أبي بكر فكان أن هؤلاء الناس قد ارتدّوا لأنهم امتنعوا عن القيام بفريضة دينية، وبالتالي، يجب محاربتهم. بالطبع، انتصر رأي أبي بكر لأنه كان الحاكم، فقد كان هذا حكماً سياسياً[٢١].

إن الحروب التي عرفت في ما بعد بحروب الردة ضد العرب هي نتاج هذا الحكم. وهي لم تكن حروباً دينيةً اعتقاديةً بل حروباً لدفع الزكاة. اعتبر أبو بكر الامتناع عن دفع الزكاة على أنه خيانة للدولة. فالقبائل الممتنعة عن دفع سهم النبي (ﷺ) بعد وفاته لم تعتقد أن عليها دفع هذا السهم إلى خليفته. أما الخليفة فاعتقد أنه من حقه جمع ذلك السهم. وعلى أي حال، لم تكن هذه الحروب حروباً دينية بالمعنى الدقيق أو حول الالتزام الديني التعبدي، كما لم يكن رأي أبي بكر حجة دينية، كما اعترض العديد من الصحابة عليها. وقد شكك عمر بن الخطاب في حق الخليفة في فرض رأيه على المسلمين عبر تساؤله عن شرعية مقاتلة الناس الذين يشهدون بأنه لا إله إلا الله. إلا أن حروب الردة هذه أوجدت سابقة تدخّل الخلفاء في شؤون المجتمع التعبدية. ومع أن الخلاف الأصلي بين الخليفة والقبائل كان خلافاً حول تفسير آية قرآنية وحق النبي (ﷺ) بأسهم الزكاة، أوجد أبو بكر هذه السابقة المهمة في التدخل في الشؤون الدينية التعبدية. وهذه السابقة سمحت للخليفة في التدخل في تفسير آيات القرآن الكريم التي ترتبط بتنفيذ الدولة للسياسة المالية. فالردة هنا لم تقم على رفض أي مبدإ أساسي للإسلام بل نبع من الاختلاف مع الدولة على إدارة وتوزيع أموال الزكاة[٢٢].

كما تطورت الخلافات حول وضع الأراضي التي احتلها المسلمون بعد السيطرة على العراق وسوريا ومصر، وكذلك حول كيفية توزيعها. أحد الآراء اعتبر وجوب توزيع الأراضي على المحاربين الذين حاربوا في تلك الأراضي؛ ورأى رأي آخر أن هذه الأراضي هي أُرض خراج ويجب أن يعود ريعها على الأيتام والأرامل. وبينما قرر الخليفة عمر بن الخطاب أنها أرض خراج وأن هذا مجرد رأيه، إلا أنه أعمل قراره. وهنا أيضاً كان هذا القرار قراراً سياسياً نابعاً من السلطة السياسية للخليفة وعدم وجود حكم شرعي فقهي في مثل هذه الأراضي[٢٣]. وهكذا، ومع أن الشريعة الإسلامية كانت القانون الأعلى، إلا أن سكوتها في عدة قضايا قديمة وحديثة سمح للحاكم بتوسيع نطاق أحكامه وإلزام الجماعة بها. وكان هذا حقيقياً بخاصة عندما لم يكن هناك تعارض مع الشريعة الإسلامية، وعندما لم

---

(٢١) أبو بكر محمد بن عبد الله بن عربي، **أحكام القرآن** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/ [١٩١٢م؟])، ج ٤، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢٢) محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٢)، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

(٢٣) يعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (القاهرة: بولاق، [د. ت.])، ص ١٤ ـ ١٥ و٨١ ـ ٨٢، ومحمود عبد المجيد الخالدي، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤)، ص ٤٣٦ ـ ٣٤٨.

تكن المدارس الفقهية منظمة بشكل يسمح لها بالضغط على الحكام في قضايا معينة. وهذا أثَّر في مجمل نواحي الحياة الفقهية والاقتصادية والإدارية.

لقد شجع النبي (ﷺ)، خلال حياته، الصحابة على التفكر في عدة قضايا. وقام العديد من الصحابة بالاجتهاد في عدة قضايا كالأذان من دون أي غضاضة من النبي (ﷺ). وكانت هذه القضايا تشمل الأمور الدينية. فالنبي (ﷺ) مدح هؤلاء الصحابة الذين يجتهدون في أفضل السبل للقيام بواجباتهم والتزامتهم الدينية. وعندما كان النبي (ﷺ) حياً، لم يشرعن فقط نصوص القرآن والسنة بل أيضاً الرأي. وبعد وفاته، بدأ الخلفاء في استشارة الصحابة في عملية شورية حول القضايا التي كانت تنشأ. فإذا اتفق أو أجمع الصحابة، كان الخلفاء يمضون اتفاقهم. أما إذا اختلفوا، فكان الخليفة يحكم بما يراه مناسباً. كان الخلاف في تلك المرحلة مشروعاً. كان للإجماع عند الصحابة دور تأسيسي مهم، لكنه لم يلغ تعدد الآراء أو صحة الاختلاف. إذ إنَّ تعدد الآراء كان هو الحالة السائدة. وفي حال عدم وجود إجماع قاطع، كانت الآراء المتعددة تتساوى في الشرعية. ففي رسالته الشهيرة إلى أبي موسى الأشعري، يطلب منه عمر بن الخطاب الحكم بالقرآن والسنة أولاً ومن ثم بالرأي في الأمور المستجدة[٢٤].

وأثناء الخلافة الراشدة، كان أبو بكر وعمر يجتمعان مع رؤساء القبائل من أجل التشاور في الأمور المهمة. فإذا انتهوا إلى رأي واحد كان ملزماً للجميع، أما عند عدم الاتفاق فكان لكل رأيه. إلا أن الخليفة كان قادراً على فرض رأيه كسلطة سياسية. ومع أنه كان من الواضح أن الإجماع عند الصحابة كان مصدراً للتشريع، إلا أن غياب الاتفاق، وهو الحال عادة، شرع التعددية والتنوع. في الواقع، كان إجماع جماعة المدينة مهماً خصوصاً، إذ هنالك عاش معظم الصحابة الفقهاء، ما جعلها العاصمة الفقهية للمسلمين. وعكس إجماع المدينة إجماع أغلب الفقهاء.

ومع هذا، حث الفقهاء الجماعة على التعبير عن آرائها من أجل إتمام علمية الإجماع والابتعاد عن الانشقاق في المستقبل. يخبرنا ابن خلدون بأنه أثناء حياة النبي (ﷺ) كان القرآن والسنة مصدري التشريع. أما بعد وفاة النبي (ﷺ)، فوافق الصحابة على أن الإجماع هو مصدر تشريع كالقرآن والسنة. وقد نظر الفقهاء إلى الإجماع في كونه لا يقوم على ضلالة وهو ملزم لكل المسلمين[٢٥]. إلا أن الإجماع القاطع لم يكن حقيقة في أغلب الأحيان، إذ غالباً ما كان هناك معارضة لما سمي إجماعاً، وحتى في مسألة كجمع القرآن أو وظيفة الحاكم.

أما تابعو الصحابة فتقبلوا القرآن والسنة والإجماع مصادر أساسية. وكانت هناك

---

(٢٤) الجصاص، **الإجماع: دراسة في فكرته من خلال تحقيق «باب الإجماع»**، ص ٩ ـ ١٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٤٥٣.

نقاشات مطولة حول طبيعة الإجماع وإذا ما كان إجماع الفقهاء أو الجمهور. رأى عمر بن عبد العزيز استحالة إجماع الأمة أو إجماع بلد من البلاد. وهكذا، أباح عبد العزيز تعدد الرؤى الجماعية، أي توافق جماعة ما على رأي غالب. ورأى في هذا الإجماع الخطوة الأولى في عملية إجماع الأمة في قطر ما، ويشكل إجماع كل الأقطار إجماع الأمة. لذا، لا يمكن مجموعة من الناس الادعاء بأنها تقوم مقام الجماعة. وفي فترات ما، كانت أربع مدن مشهورة لمقامها الفقهي والعلمي، وهي مكة والمدينة والبصرة والكوفة. وكان أغلبية علماء تلك الفترة مثل الإمام الأوزاعي، فقيه الشام، والإمام الشافعي، مؤسس الفقه، اعترفوا بالدور التأسيسي للإجماع وبتعدد الآراء. وبعد تلك الفترة انتشرت في الدوائر العملية والكتابات عبارات مثل «أئمة المسلمين» و«أجمعت الأمة» و«جمهور الفقهاء»[٢٦].

علاوة على هذا، تقبّل مؤسسو المذاهب الفقهية شرعية الإجماع والتعددية. وكان الشافعي أول من كتب بشكل معمق في أصول الفقه، فتقبل الإجماع السكوتي على أنه إجماع الجماعة، العملية والشعبية. وبينما اعترف بأن مثل هذا الإجماع هو عملياً صعب، إلا أنه نظرياً اعتبره أعلى أنواع الإجماع. كما كان إجماع العلماء ملزماً لكن بدرجة أقل. إلا أن مثل هذا الإجماع يعاني العيب نفسه: أي وجود بعض العلماء الذين لا يقرون إجماع غالبية العلماء. بمعنى آخر، كان تعدد الآراء بشكل ما شرعياً حتى مع وجود ما يشبه الإجماع. لهذا، قال بعض الفقهاء بأنه يمكن بعض العلماء الادعاء بوجود إجماع سكوتي.

وقد تمت مأسسة تعدد الفقه الإسلامي مع تحول المدارس الفقهية إلى أسس النظام القضائي للدولة الإسلامية. وخلال الفترة المملوكية، كان القضاة ذوي نفوذ كبير وأصبحوا مسؤولين عن المذاهب الفقهية وراقبوا التعيينات في أجهزة الدولة والمؤسسات الدينية. إلا أن فقهاء العصور الوسطى لم يتحمسوا للعمل في خدمة الدولة، لأن في ذلك استغلالاً للعلم من قبل السلطة السياسية وإخضاعاً للعلماء لمصلحة السلطان وزيادة الحسد بين العلماء. وقد اعتقدوا أن العلم يجب أن يخدم الأهداف الدينية لا السياسية. فالسياسة كانت خطراً على العلم والالتزام الديني، ولا بد من منع الدولة من التسلط على العلم.

كان تطور الفقه السياسي نتاج التفاعل الاجتماعي بين العلماء والفئات الأخرى في المجتمع. ومع أن الفقه كان مدنياً في طبيعته وبعيداً عن سيطرة الدولة، إلا أنه تناول بعمق مواضيع سياسية، سواء الدولة الصالحة أو الدفاع عن المجتمع. مثل هذه المواضيع كانت تدرس في المساجد. فإذا ما تمكن فقيه ما من جذب الأتباع إلى حضور دروسه، كان الفقيه يتحول إلى شخصية مؤثرة في المجتمع تنبع سلطته من القبول الاجتماعي لعمله وليس من سلطة الدولة. وفي الواقع، كانت معظم المفاهيم السياسية والقضايا الدينية تنضج خارج إطار الحكم والحكومة. فعندما كان هناك رأي معين لفقيه ذي قبول شعبي كبير كان على

(٢٦) الجصاص، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

الحكومة احترامه وتنفيذه. لهذا، لم يعمل المسلمون على مأسسة عملية التشريع والفقه بل أبقوها بعيدة على السلطات السياسية وآلياتها حتى القرن التاسع عشر. منذ ذلك الوقت، في العالم الإسلامي وفي غيره، تحوّل التشريع إلى جزء من عمل الدولة وآلياتها، فوظفته الدولة لزيادة سيطرتها على المجتمع[٢٧].

وبالرغم من هذا، لم يتمكن العثمانيون من الدمج الكلي لمؤسسة العلماء في أجهزة الدولة، أو فرض مذهب فقهي واحد، أي الحنفي، إذ إنَّ المجتمع تقبّل صلاحية المذاهب الأربعة. وقد صد العلماء محاولات الاستيعاب أو التدمير حتى زوال الإمبراطورية العثمانية، مع أن بعضاً منهم أصبحوا موظفين في أجهزة الدولة، كشيخ الإسلام في تركيا وعلماء الأزهر في مصر. فقد كان الدور التاريخي للعلماء هو لعب دور الوسيط بين الدولة وفئات المجتمع المدني، إذ إنَّ معظم الفقهاء كانوا من أصحاب الحرف والتجارة وأصحاب سلطة مالية واقتصادية[٢٨].

كما إنَّ واجب الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قام به المجتمع المدني، لا الدولة. وإذا ما أهمل المجتمع القيام بهذا الواجب، فهذا كان دليلاً على أن المجتمع يعاني عللاً اجتماعية. وهذا الواجب يفترض حق المجتمع في المشاركة في النقاشات العامة عبر التعبير عن آرائه ونقد السياسيات العامة وطريقة الحكم. وبهذا، تتخطى الحسبة المفهوم المجرد للمواطنة فتتطلب المشاركة الفعلية للمجتمع والدولة. ولكون هذا الواجب هو فريضة دينية فإن القائم بها له أجر كبير. أما الذي يمتنع عن القيام بها، بالرغم من قدرته عليها، فإنه يأثم إثماً كبيراً[٢٩].

ومن الدلائل المهمة على ترسخ مفهوم المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي هو الدور الذي قام به الأشراف كوسطاء بين الأفراد والدولة. هذه الفئة خففت من حدة التوتر بين الدولة والمجتمع، إذ إنَّ أعضاءها كانوا من سلالة النبي (ﷺ) ما أسبغ عليهم سلطة معنوية ضمن فئات المجتمع الأخرى. أما زعيمهم، نقيب الأشراف، فقد كان له سلطة اجتماعية معتبرة سمحت بالتدخل عند الدولة لصالح الأفراد وفئات المجتمع[٣٠].

---

(٢٧) في موضوع تطور التشريع الإسلامي، انظر: طارق البشري، «عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية،» **منبر الحوار**، السنة ٤، العدد ١٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٧٩ ـ ٨٢؛ رضوان السيد، **مفاهيم الجماعة في الإسلام** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ٤١ ـ ٤٢؛ **الاجتهاد**، السنة ٥، العدد ١٩ (١٩٩٣)، ص ٢٣ ـ ٥٥، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: الوطن، [د. ت.])، ص ٣.

(٢٨) محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٥٤ ـ ١٥٦، والبشري، المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٩٠.

(٢٩) البشري، المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٩٠، والسيد، **مفاهيم الجماعة في الإسلام**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٣٠) من أجل تفاصيل أكثر، انظر: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٤٦؛ إسماعيل، المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٣، والسيد، المصدر نفسه، ص ٧٧، ٩١ ـ ٩٤ و٩٦.

ومن القوى الاجتماعية الأخرى، كانت النقابات والحرف التي ربط بينها وبين الأشراف شبكة من المصالح التجارية التي ساهمت في تطوير روابط اقتصادية واجتماعية محلية مهمة. ففي أغلب الأحيان، كان الأشراف يترأسون الكثير من الحرف ويسمون شيوخ الحرف. كل هذا أدى إلى تطور البنى المحلية للمجتمع وقواعد العمل التي وظفتها الدولة لتسهيل ممارستها السلطة وعلاقاتها بالمجتمع. هذه البنى والقواعد إضافة إلى روابط الدم والعائلة لعبت دوراً مهماً في حماية الأفراد وفئات المجتمع من ممارسة السلطة السياسية بطريقة عشوائية. وكان شيخ الحرفة أو النقابة يمثلها أمام الدولة في رعاية شؤونها، وحل المشاكل الناشئة، والإشراف على العقود وحسن سير العمل. وعادة ما كان للشيخ قدرة على الاجتماع بالقضاة من أجل تسجيل العقود، وإيصال الشكاوي التي تتعلق بالحرفة. كما كان الشيخ هو القناة التي يتمكن من خلالها الحاكم المحلي من الاتصال بأعضاء كل مهنة. من الناحية التنظيمية الداخلية كان التنظيم دقيقاً وهرمياً، بدءاً من الدخول في المهنة وحتى التوصل إلى الاحتراف. كانت تعقد الاحتفالات لإضفاء الحرفية على المتخرجين الذين يقسمون الولاء لشيوخ المهنة وللتمسك بقواعدها التي اشتملت على الأمانة والكمال والسعر المعتدل والتضامن مع أفراد المهنة. وكانت المهن والحرف أشبه بالطرق الصوفية[٣١].

كما كانت الطرق الصوفية مرتبطة بالحرف والأشراف. كل هذا عكس حق المجتمع المدني في إدارة قطاعاته كما يناسبه، ما عنى أن حق ممارسة السلطة الاجتماعية كان للمجتمع المدني لا للسلطة السياسية. أوجد الوسطاء، سواء الحرفيون أو الأشراف أو المتصوفة منهم، إطار انتماء متعدد المستويات للمجتمع المحلي، كما ربطوا هذا الإطار بالمثل العليا للأمة. وتركزت العلاقات بين السلطات المحلية والدولة حول الضرائب وحفظ الأمن وتطبيق القانون، كما كان لهذا الترابط بين المهن والحرف دور مهم في حفظ الاستقرار العام[٣٢].

إلا أن الدور المدني للمهن والحرف والحركات الدينية أخذ بالتراجع في أواخر القرن التاسع عشر وانتهى نهائياً مع ظهور الدولة الحديثة والنقابات المهنية في القرن التاسع عشر والعشرين. فتم استيعاب الأسواق الإسلامية في الأسواق العالمية ما أدى إلى زوالها وزوال المجتمع المدني الذي بنته. وشهدت المدينة الإسلامية ضمور المؤسسات الحقيقية للمجتمع المدني واستبدالها بمؤسسات حكومية لم تتمكن من القيام مقام المؤسسات الأولى ذات الاستقلالية من حرف ومهن وأشراف وصوفية[٣٣].

---

(٣١) كوثراني، المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩، والسيد، المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١. وحول حدود الحكم السياسي، انظر: Mohammad H. Kamali, «The Approved and Disapproved Varieties of Personal Opinion in Islam,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 7, no. 1 (March 1990), pp. 39-65.

(٣٢) السيد، المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٩، وكوثراني، المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٨ و٦٧ ـ ٧٢.

ومن مؤسسات المجتمع المدني المهمة التي وجدت في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات أو أهل الذمة الذين حافظوا على كياناتهم عبر حرية الالتزام بتعاليمهم وقوانينهم ونصوصهم. فقد قام رؤساء طوائف الأقليات بدور محوري مشابه لدور شيوخ الحرف والمهن والصوفية وكان لهم حرية كبيرة في تسيير الشؤون الداخلية.

وللتعددية أهمية كبيرة في بناء الهوية التي تتطلب الاعتراف بحق الاختلاف بين فرد وآخر وبين جماعة وأخرى. وهي اليوم من الأمور المطروحة على المستوى العالمي. فكل جماعة بشرية تختزن تعدداً في الآراء ما يعكس حالة طبيعية بين البشرية. إلا أن مفهوم الوحدة هو بناء عقلي. بهذا المعنى، كل ثقافة هي مشروع لتنظيم الجماعة في وحدة معينة. ويظهر التاريخ أن التعدد هو مبدأ وأصل التطور.

إن رفض صحة التعددية السياسية والاختلاف هو أحدى الإشكاليات الكبرى في الفكر الإسلامي. فالاختلاف، لا التوحد، هو الخاصية الأساسية للفكر والتنظيم السياسي الإسلامي. فبعد وفاة النبي (ﷺ) مباشرة بدأت الاختلافات حول طبيعة الحكم السياسي، وتطورت في ما بعد إلى رؤى أيديولوجية متكاملة، وإلى تيارات سياسية ما زالت قائمة في الوعي الإسلامي الاجتماعي حتى اليوم. فالاختلافات حول الخلافة أنتجت تعدداً في الرؤى حول طبيعة الخلافة وارتباطها بالمجتمع السياسي. فالمشروعية السياسية لم تنبع من القوة، بل توقفت على الروابط الاجتماعية. وبالرغم من هذا، تحتاج المشروعية السياسية في الإسلام إلى تبريراتها الدينية والعقلية. فالقرآن الكريم، النص الإسلامي الأول، تحول إلى أداة للمشروعية السياسية في مقابل توظيف القوة المجردة. وعبر القرون الغابرة كان هذا النص مشرعاً للتعددية والخطابات المختلفة التي ارتبطت بالقوة ومصالح المجموعات المختلفة وتنظيماتهم الاجتماعية. وبما أنه لم يكن هناك جماعة لها حق الحكم التلقائي، كان هذا الحق يعود إلى الجميع الذين كان عليهم التفكير في الطرق المثلى للحكم وصفات الحاكم والطبيعة السياسية للتنظيم الاجتماعي والالتزام الديني والحرية العامة[٣٤].

فالشريعة الإسلامية تطالب بتغيير المنكر في الحياة الإنسانية سواء كان الذي يسببه شخص أو جماعة أو نظام ما. فالنبي (ﷺ) أمر المؤمنين بتغيير أحوالهم لما هو افضل. كما إنَّ النبي (ﷺ) أعلن أن أولئك الذين لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر ليسوا جزءاً من الجماعة وليسوا مؤمنين بحق[٣٥]. وعلى الجماعة واجب المشاركة في معالجة قضايا المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القضايا السياسية والاجتماعية. من أفضل الأمثلة على هذا تطور المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية والطرق الصوفية، وهي تماثل اليوم في وظيفتها الأحزاب السياسية. فالأحزاب التي تعتبر طرقاً حديثة في معالجة القضايا

---

(٣٤) في الاختلافات السياسية، انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ١٧ ـ ٤٢.

(٣٥) أبو عيسى محمد بن محمد الترمذي، **سنن الترمذي**، ج ٤، ص ٣٢٢ و٤٦٩ ـ ٤٧٠.

الاجتماعية والسياسية وتهدف إلى خير المجتمع هي ضرورة حديثة في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن مصطلح «الحزب» كمجموعة سياسية لم يكن معتمداً في الأدبيات السياسية الإسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشر، مع أن مصطلح الحزب في دستور المدينة كان له مدلول سياسي. كما إنه مذكور في القرآن الكريم للتفرقة بين حزب الله وحزب الشيطان. فحزب الله يشتمل على المؤمنين بالله ورسله وهم حزب التوحيد، أما حزب الشيطان فيشتمل على من لا يؤمنون بالتوحيد أو تناسوه وحاربوا النبي (ﷺ) وحاولوا تفتيت المجتمع[٣٦]. فمصطلح الحزب، إذاً، كان مقصوراً على قضايا الإيمان والكفر[٣٧]. أما مصطلح «الملة» فقد كان يوظف لوصف أتباع دين أو مبدإ ما؛ أما مصطلح «النِّحلة» فيدل على أتباع وجهة نظر معينة ضمن الملة؛ بينما استعمل مصطلح «الفرقة» للدلالة على النحلة والملة[٣٨]. وبهذا المعنى فهي تدل على ما يتضمنه مصطلح الحزب بالمعنى الحديث. إلا أن مصطلح الحزب لم يكن له مدلول سياسي أو أيديولوجي.

٣ ـ الرأي العام والتعددية

من الأصول الخمسة التي اعتنقها المعتزلة كان واجب الجماعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذا، يحق لمجموعة من المسلمين القيام بهذا الواجب شرط أن لا يؤدي النهي عن منكر ما إلى منكر أكبر منه[٣٩]. وقد أصبح هذا المبدأ جزءاً من وعي المسلمين على أنه أساس الموالاة، أو المعارضة، سواء كانت فردية، أو اجتماعية، أو سياسية. فالقرآن الكريم يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب رفعة وتميز المسلمين في التاريخ[٤٠].

وكان القرن الثالث للهجرة أغنى القرون في الإسلام لأنه أظهر كل الأنماط والتوجهات نحو الدين والسياسة والمجتمع. واعتبر المجتمع الإسلامي وتعاطى مع الرأي العام من خلال مبادئ شرعية، مثل: الإجماع والرأي والاستحسان، وكذلك الأغلبية والمجتمع. وعبر عنها قبل الإسلام وبعده من خلال مؤسسات معتبرة، مثل: مجلس شيوخ القبائل، أو مجلس الشورى. وحاول الفكر الإسلامي الحد من سلطة القبيلة وتقوية

---

(٣٦) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة المجادلة،» الآيتان ١٩ ـ ٢٠؛ «سورة الأحزاب،» الآيتان ٢٠ و٢٢؛ «سورة غافر،» الآيتان ٥ و٣٠؛ «سورة الرعد،» الآية ٣٦؛ «سورة هود،» الآية ١٧، و«سورة المؤمنون،» الآيتان ٥٢ ـ ٥٣.

(٣٧) انظر على سبيل المثال: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** (القاهرة: شركة مصطفى الحلبي، ١٩٥٤).

(٣٨) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ٣، ص ١٦.

(٣٩) صبحي، **في علم الكلام**، ص ١٦٦ ـ ١٧٢.

(٤٠) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآيتان ١٠٤ و١١٠.

سلطة المجتمع. ومع أن قضية الخلافة بعد وفاة النبي (ﷺ) كانت الاختيار الأول لتشكل الرأي العام وتنوعه، أدى هذا التنوع إلى قيام مدارس فقهية وسياسية[٤١].

وكان الرأي العام في تلك الفترة يعبّر عن نفسه في مؤسسات سياسية وحركات دينية وثورات ودوائر الأدب والفنون إضافة إلى الطوائف والجماعات الاجتماعية المتعددة. وتم تصنيف كل الجماعات الكلامية والصوفية والفقهاء والمفكرين بحسب علاقاتها بالسلطات السياسية. وكان الرأي العام مقسماً حول الحكم والنظام السياسي، ما أدى في العديد من الحالات إلى الثورات والمعارضة القوية للدولة، كما كان حال الخوارج والمعتزلة. كما إن الاختلافات حول مزايا طبقات المجتمع ولدت هزات اجتماعية، كما كان حال الشعوبية والخلافات بين العرب وغير العرب. كل هذه العناصر أضعفت السلطة المركزية وأفضت إلى قيام حركات إصلاحية[٤٢].

فالرأي العام كان منشقاً ما بين العرب وغير العرب، وبخاصة الفرس والأتراك. كان غير العرب أيضاً مقسمين بحسب الأنظمة السياسية والإجماعية والاقتصادية. وبينما كان الإسلام مرتكز الدولة الإسلامية، إلا أن القوميات المختلفة تنافست مع بعضها وكان لها طموحات قومية. واحتوت كل قومية على جماعات إما عارضت أو والت السلطة. وفي بعض الأحيان، كان رفع أسعار بعض السلع كافياً لأن يثير الاضطرابات السياسية، لا في صفوف المعارضة فقط بل أيضاً في صفوف الموالين والعسكريين. وبعض الأحيان كان طرد وزير يؤدي إلى ثورة. إن ثورات الزنج والقرامطة والبابكية تفجرت بسبب السياسات الاقتصادية، كجمع الضرائب أيام العباسيين. كما إنَّ الرشوة كانت تنتقد علناً من خلال تواتر قراءة القصائد حول بعض المسؤولين[٤٣].

وكان للرأي العام عدة مراكز. وخلال ذلك القرن، كانت السجون العباسية ممتلئة بالخصوم السياسيين. وكانت معظم السجون أُنشئت من أجل السجناء السياسيين، وكذلك بسبب التلاعب بالنظام الاقتصادي والاجتماعي. وقد سجن المأمون، على سبيل المثال، العلماء الذين رفضوا القبول بخلق القرآن. كما كان السوق من الأماكن المهمة لصنع الرأي العام، وقد كان عبارة عن شبكة معقدة من المهن والعلاقات في مركز المدينة حيث كان المواطنون والزائرون يزورونه ويتحدثون ويتبضعون فيه. وقد نشأت العديد من حركات المعارضة والتمرد في السوق، كما كان حال حركة الزنج المعارضة[٤٤].

كما كانت المساجد مراكز لصنع الرأي العام. ومع أن المسجد بقي مكاناً للعبادة

---

(٤١) عادل محيي الدين الألوسي، **الرأي العام في القرن الثالث الهجري، ١٩٨ ـ ٢٩٥ هـ/ ٨١٣ ـ ٩٠٧ م** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ص ٢٢ ـ ٢٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٧٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٦٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٣.

والدراسات الدينية، إلا أنه اصبح أيضاً مركز إدارة شؤون الدولة السياسية والاجتماعية، إضافة إلى الأفراح والجنائز والحوارت والمباحثات ونشاطات اجتماعية أخرى. وعندما توفي أحمد بن حنبل، على سبيل المثال، قيل إن ٨٦٠٠٠٠ حضروا جنازته؛ وحتى إن كان هذا الرقم مبالغاً فيه، إلا أنه يدل على شعبية ابن حنبل ومدرسته[٤٥]. وخلال الأزمات الكبيرة، كانت المساجد تصبح محورية في التعبير عن الآراء المختلفة.

على المستوى النظري، يقر الإسلام بحرية الرأي، كحق وكواجب. ويمكن اعتبار الحرية مبدأً أصلياً في الشريعة. فالقرآن نفسه يدل على الحاجة إلى الرأي الحر ويمنع القمع[٤٦]. ومن المعروف في التعاليم الإسلامية أن حرية الرأي هي مقدمة لحرية المعتقد، التي هي ضرورية للإيمان بالله. فالرأي الحر يسمح للفرد بتمحيص إيمانه والتوصل إلى الاقتناع التام. وفي الحقيقة، لقد اعتقد العديد من المفكرين أن الإيمان الذي أساسه التقليد ما هو إلا إيمان غير كامل[٤٧].

لذلك، فإن إعداد الظروف التي تسمح بحرية الرأي ضروري من الناحية الدينية. فالله في القرآن يلوم هؤلاء الذين لا يوفرون الظروف الملائمة للتعبير عن الآراء وينزل عقوبته بهؤلاء الذين يقبلون الكذب ويخضعون له من دون القيام بما هو ضروري لتغيير ظروفهم وتحرير أنفسهم من القمع إلى درجة أن الإسلام يدعو إلى الهجرة من أجل الحصول على الحرية. كما إنه يجعل نشر الآراء الحرة دعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والواقع أن قمع الرأي الحر باسم إقامة المجتمع الموحد والمتماسك يقود إلى الفرقة والتقسيم السياسي والاجتماعي[٤٨]. إلا أنه في نفس الوقت، تضع الشريعة ضوابط لحرية التعبير. وبما أن الحرية تهدف إلى وحدة الجماعة والتعبير عن آرائها، فما يؤدي إلى فرقتها مرفوض. كما يجب أن يقوم الرأي الحر على المعلومات الصحيحة المتداولة. كما يجب أن تكون من الناحية الأخلاقية غير مؤذية أو مشينة[٤٩].

وشهدت القرون الأولى للإسلام حرية تعبير واسعة وصعود المدارس الكلامية والفقهية، وكذلك حركات المعارضة. واستفاد المسلمون من الانفتاح على الحضارات الأخرى وتبني العديد من الأفكار والمناهج منها، وبخاصة أولئك الذين اتبعوا نفس الإطار العام ورؤية العالم. وعندما شن الغزالي نقداً عنيفاً على الفلسفة الإغريقية أعلن أن هدفه لم

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧، وأبو سعيد عبد الله بن غمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص ٧٤٦.

(٤٦) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآيات ٩ ـ ١٢، والبيضاوي، المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

(٤٧) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين** (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨)، ص ٢٥٤.

(٤٨) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة النساء،» الآية ٩٧، و«سورة آل عمران،» الآيتان ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٤٩) انظر: المصدر نفسه: «سورة الحجرات،» الآية ٦؛ «سورة النساء،» الآية ٨٣؛ «سورة طه،» الآيات ٤٣ ـ ٤٤، و«سورة النور،» الآية ٢٣.

يكن برهنة الحقيقة، بل إظهار زيف المناهج الفلسفية الإغريقية من وجهة نظر إسلامية. وفي الوقت نفسه، نقد المناهج الكلامية السائدة لأنها تولّد معرفة غير مقنعة(٥٠).

وفي التاريخ الوسيط للإسلام، كان يمكن الملاحظة أنه كلما قمعت الحرية، كانت هنالك نقلة فكرية لبحث أمور ثانوية بعيداً عن الفكر العالمي. وتحول الفقهاء من كونهم مفكرين كباراً إلى مقلدين لمؤسسي المذاهب واشتغلوا بتفاصيل غير عادية وغير مرتبطة بقضايا المجتمع الملحّة. وتحولوا إلى كتابة الشروحات على التعليقات عوضاً عن دراسة النص وربطه بحياتهم اليومية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وأوصل الحد من الحرية إلى الحد من البحث العلمي الموضوعي الجدي. وبعد القرن الخامس الهجري، وعندما وصل الطغيان السياسي إلى أشده على يد الدويلات الإسلامية شبه المستقلة، لم تتم ممارسة الاجتهاد بشكل جدي. ولهذا السبب انتشرت الصوفية، كسبيل للهروب من الواقع المزري، بينما انغمس الفقهاء في تفاصيل الفقه عوضاً عن تطوير نظريات فقهية جديدة. وأصبحت العلوم الإسلامية ذات صبغة دفاعية، بالرغم من أن هذه القرون شهدت بعض العلماء المميزين الكبار من وقت إلى آخر، إلا أن المناخ الفكري كان ميتاً وبعيداً عن حقائق الزمن، فخسر قدرته على التعامل مع الوقائع.

ومع أن العقل الديني الإسلامي لا يخضع نظرياً لسلطة أي مؤسسة، إلا أن القمع السياسي للمعارضة دفع بالعقل الإسلامي إلى التوجه إلى الصوفية. فعندما شعر المسلمون أنهم غير قادرين على التأثير في الحياة السياسية، تحولوا إلى المثالية وحفظ التقاليد. وتحول الفقه إلى علم نظري وتقليدي. ويمكننا ملاحظة أن الفقه تحول في مقالة الماوردي السياسية إلى تبرير الوقائع على أنها نظريات سياسية جديدة مثالية وتقليدية من دون الدخول في محاولة إعادة النظر في الوقائع أو النظريات. إن حرية الرأي الأصلية التي تمظهرت بصورة واضحة في تطور الفقه وعلم الكلام والفلسفة في مناخ فكري حر استُبدلت بتعصب طائفي ضيق. وكانت الوحدة الإسلامية في القرون الأربعة الأولى عندما كان هناك تنوع في الآراء والمناهج في العالم الإسلامي أكثر من القرون التي تبعتها عندما نشأت المدارس الطائفية للفكر، فيسيطر الاستبداد السياسي. ففي القرون الأربعة الأولى، وعلى رغم اختلاف الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة أو حتى الجماعة نفسها إلا أن هذا كان من ضمن نفس الإطار المرجعي. في ما بعد، أوصلت محاولات فرض الوحدة الكلامية والأيديولوجيا إلى التفرقة السياسية.

والأكثر أهمية من هذا، أن الرأي العقلاني، أو إعمال العقل من أجل التوصل إلى الرأي أو الرأي بالاجتهاد، هو من المصادر الأساسية في التشريع، وظف لإنتاج مبادئ فقهية والفهم العام للدين. فهو من الناحية النظرية مصدر فهم لأسباب ومعاني الوحي،

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٨٢ ـ ٨٣.

وكذلك أهداف وتفاصيل الشريعة ومصالح العباد والمجتمعات والأمم[٥١]. فالقرآن يوظف العقل لشرح أسباب أحكام معينة ما فتح الطريق أمام العلماء والفقهاء من أجل استعمال المنطق. لذا، نجد أن قاعدة فقهية ما، أو رأياً نظرياً ما، يعلل في القرآن نفسه ما يشرعن ضرورة تطوير الرأي العقلاني الذي يوظف من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالمقصد النهائي للعمل التشريعي الإسلامي لا بد من التوصل إليه والتعامل معه بالمنطق من أجل الهداية. إن منطق نص ما يتجاوز منطوقه ويتأثر بالبنى الاجتماعية والتطور المؤسساتي. وهذا صحيح لأن الإسلام لا يخاطب العرب فقط بل العرب وغير العرب والمتعلمين والأميين. فلا يمكن التشريع والفلسفة الحياة في الإسلام أن تستمد فقط من القرآن بل لا بد من إعمال العقل في سياقات مختلفة وبحسب الحاجات والمتطلبات.

وهكذا، فالاجتهاد والرأي الذي يولّده ضروريان لفهم عمومية النص ودلالته. لهذا، وظف الرأي، **أولاً**، في الأمور التي لا نص فيها، إذ قام الفقهاء بتطوير الاجتهاد القياسي من أجل المساعدة على تطوير أحكام جديدة. وهذا النوع من الاجتهاد أستعمل من أجل تطوير المصالح المتجددة للأفراد والمجتمع والدولة. **ثانياً**، وظف الرأي من أجل رسم سياسة التشريع المطلوبة من أجل مسايرة التطورات والحالات الطارئة. وهذه السياسة هدفت إلى إحقاق العدل وتطبيق الشريعة وتحقيق الأمن. **وثالثاً**، الرأي هو المنهج المستعمل من أجل التجديد النظري، أو تطوير النظام القضائي من أجل جعل الشريعة صالحة لكل العصور والظروف[٥٢]. كما إنَّ الرأي ضروري من أجل حسن تطبيق الشريعة في الحياة اليومية، لا في الأمور النظرية فقط. فالحاجة ماسّة إلى الرأي المختص، وبخاصة في المواضيع العامة التي قد لا تكون بالضرورة ذات صبغة دينية بل بحاجة إلى مهارات وكفاءات، كالصحة العامة. وهكذا، فإن حسن تطبيق الأنظمة التشريعية والقضائية والسياسية والاجتماعية يتطلب الرأي[٥٣].

وقد أباح الإسلام تعدد الرأي فى فهم الدين والواقع، إذ إنَّ معنى النص والواقع يختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. وعندما قال النبي محمد (ﷺ) إنه سيكون على رأس كل قرن مجدد للدين، فُهم هذا على أنه دلالة على ضرورة تجديد الفهم للدين. وهذا يعني بالطبع تجديد الصرح الفكري والأنظمة التشريعية والقضائية والاجتماعية والسياسية حسب المصالح المتجددة للفرد والمجتمع والدولة. وبما أن النص ثابت والرأي

---

(٥١) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد؛ ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ٦ ج (الخبر، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٤ ـ ٨.

(٥٢) فتحي الدريني [وآخرون]، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٢ (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص ١٢ ـ ١٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٨.

غير ذلك فمن المنطق أن يتغير فهم النص بالرأي. فالرأي، العلمي والشعبي، هو مطلب ديني وضرورة بشرية[٥٤].

٤ ـ المعارضة في الإسلام

وتمظهرت المعارضة في المحاولات الفكرية التي تمثلت في مدارس فلسفية وكلامية، كما تمظهرت الخلافات السياسية في المذاهب الفقهية وحركات المعارضة. وقد وظف مفهوم المعارضة للدلالة على الفروقات الفكرية في التاريخ الإسلامي. وقد اختلف مفهوم المعارضة من مرحلة إلى مرحلة، وارتبطت بإشكاليات كل مرحلة. إلا أن هناك خصائص عامة شكلت سلوك المعارضة. **أولاً**، يجب أن تحكم المعارضة مفاهيم الشريعة الإسلامية، كشرط خرق الحاكم لشروط العقد السياسي، على سبيل المثال. **ثانياً**، إنها لم تتخذ عادة شكلاً مؤسساتياً بل كانت فضفاضة؛ فهي عادة ما تكون فردية، إذ إنَّ الفرد منوط بالخطاب الإسلامي في عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في الحقيقة، عكست المعارضة سواء كانت مدرسة فقهية أو حركة سياسية، ظاهرة سياسية في المجتمع الذي كان يهدف إلى تحقيق المثل الإسلامية.

يقول الغزالي في **إحياء علوم الدين**: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فريضة قرآنية. وهذه الفريضة التي تحقق الكمال في الإيمان والحياة يمكن أن يقوم بها الفرد أو جماعة ما أو المجتمع ككل. لقد جعل القرآن الأمة الإسلامية مميزة لأنها تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الأمر ينطبق على نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والشخصية[٥٥].

وبما أن إجماع أو موافقة كل الجماعة لم يكن أمراً قابلاً للتحقيق عملياً في أغلب الأحيان، وظف الفقهاء مفهوم الجمهور كبديل عملي للإجماع. يتقبل الغزالي، مثلاً، إمامة هؤلاء الذين يحصلون على موافقة الجمهور أو الأغلبية؛ وهذه الفكرة موازية للفكرة الغربية الحديثة عن الحكم الديمقراطي. كما إنَّ المعارضة غالباً ما كانت تظهر على أنها مرتبطة بآراء الأقليات، التي عادة ما كان يعبر عنها بشكل حر في إطار الجماعة. إن نظام الحكم في الإسلام تقبّل مبدأ المعارضة؛ والمسألة المهمة كانت تدور حول نطاق المعارضة التي يسمح بها الإسلام[٥٦]. فالمعارضة تتطلب تقبّل شرعية التعبير الحر للآراء المختلفة في سياق عام من التحمل والاستيعاب.

---

(٥٤) انظر طارق البشري ومنير شفيق، في: المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٦٧.

(٥٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٣٩١ ـ ٤٢٤.

(٥٦) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ٣٨٦.

لقد وضع القرآن عدة مبادئ تنظم العلاقات بين الحاكم والمحكوم، سواء كان المحكوم في المعارضة أو الموالاة. فالحاكم هو أحد المؤمنين، وعليه بالتالي الخضوع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما إنَّ الشورى هي مبدأ آخر ناظم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. لذا، فإن طاعة الحكام ليست مطلقة بل هي مشروطة بموافقة الشريعة(٥٧). إن المعارضة الشرعية مرتبطة بنفس الشريعة. إن مبدأ المعارضة ليس مذكوراً في القرآن لكن هناك مفاهيم موازية مثل الاختلاف والخلاف والانشقاق والجدل(٥٨). إن تقبل القرآن مثل هذه المفاهيم في الجماعة هو اعتراف بأنه لا يوجد رأي، أو منهج واحد يجب على الجماعة الأخذ به. فهذه المفاهيم تتعدى مجرد المعارضة لتشتمل على تنوع أساليب الحكم والاختلافات السياسية والفلسفية والتفسيرية. فإذا ما كان الاختلاف جائزاً في أمور الدين فمن باب أولى أن يكون جائزاً في أمور الدنيا، وبخاصة في مسائل التنوع والتعدد. فالقرآن إذاً، لا يحرّم مبدأ المعارضة بل هو الأساس الشرعي لتلك المعارضة(٥٩). إن آية قرآنية محكمة، على سبيل المثال، لا تؤدي بذاتها إلى حل الصراعات بين الجماعة، بل إن القرآن يتطلب من الجماعة العمل على حل الاختلافات عبر العودة إلى القرآن والسنة وتحكيمهما. إلا أن مثل هذه العملية لا يمكن أن يقوم بها القرآن نفسه، بل لا بد من هيئة من الجماعة أو العلماء تنهض بمثل هذه العملية.

كما إنه يجب في حالة عدم توافر آية قرآنية أو حديث نبوي العودة إلى الجماعة، أو العلماء من أجل النظر في تلك الحالة. والشورى هي إحدى الوسائل لحل الاختلافات؛ فيمكن تقديم عدة حجج وآراء من أجل الحصول على موافقة الجماعة. وبالرغم من عدم وجود معارضة شرعية في الدولة الإسلامية للعقيدة الإسلامية، إلا أن كل القضايا التي ترتبط بالتعامل البشري هي عرضة للمعارضة والاختلاف. فالمعارضة لأمر قرآني مرفوضة، فالمسلمون مجبرون على طاعة الأوامر القرآنية(٦٠).

كما إنَّ الفرقة ليست من المعارضة الشرعية. لكن من الطبيعي أن المعارضة التي تقوم كرد فعل على خرق الشريعة هي جزء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلا أن أغلبية المعارضات كانت تتمحور حول أمور وقضايا يسمح بها الشرع وخاضعة لمبدإ الشورى.

وفي الخلاصة، فإن القرآن يشرعن المعارضة عندما لا تتعدى على مبادئ الدين، إذ إنَّ المعارضة هي قضية طبيعية فطرية لا يمكن الاستغناء عنها. كما إنها مطلوبة شرعاً

---

(٥٧) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٥٨) **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣ ـ ١٩٦٩)، ص ٩٧، ٣٥٢، ٤١٩ و٦٠٣.

(٥٩) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ٦٠ ـ ٦١.

(٦٠) محمد الخضري، **أصول الفقه** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٩)، ص ٢٠.

ومبررة عبر مبدأَي الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن السنة النبوية، المصدر **الثاني** للشريعة، تبيح أيضاً المعارضة. وعندما وضع النبي (ﷺ) الدستور الأول، أو الصحيفة، في الإسلام في شكل عقد بين الفئات المختلفة، سمح بالاختلاف والمعارضة في حالة عدم احترام مواد ذلك الدستور. أما حول القضايا الدينية فلم يكن مساوماً، لكنه أخضع القضايا السياسية والاجتماعية للرأي والاجتهاد والشورى. كان النبي (ﷺ) غالباً ما يُسأل عن أحكامه، هل هي دينية أم دنيوية، وكان بعض الصحابة يعارضونه في قضايا سياسية واجتماعية. وقد قال عليه السلام للناس إنهم أعلم بشؤون دنياهم وهو أعلم بشؤون دينهم[٦١].

وعلى الرغم من أن شرعية المعارضة قائمة على الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الرغم من اتفاق الفقهاء على أن الشورى هي عماد الحكم السياسي، إلا أنهم اختلفوا حول طبيعة إعمالها من قبل الحاكم، هل هي ملزمة أم استشارية. لهذا، يربطها العديد من الفقهاء بالاجتهاد، والتي تتطلب رأي العلماء. إلا أن الشورى كفرض جماعي هي الخطوة الأساسية في عملية اختيار الحاكم عندما تتعدد الآراء حول شخصية الحاكم قبل اختياره. إن فشل الشورى في التوصل إلى إجماع أو أغلبية يعطي المعارضة حقاً شرعياً في الاختلاف. ففي الحياة السياسية وإدارة شؤون الجماعة تصبح الشورى هي المحكّ.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي تمأسس لاحقاً في مؤسسة الحسبة، هو مبدأ شامل يشرعن المعارضة لا في الأمور السياسية والاجتماعية فحسب بل في التصرفات الأخلاقية[٦٢]. فهو واجب فردي وسياسي لأن القرآن يفرض ضرورته لقيام المجتمع الصالح[٦٣]. فالحسبة هي التفسير السياسي للأمر بالمعروف، حيثُ إنَّ الجماعة والفرد وكذلك الدولة يعبرون عن آرائهم من منطلق الحسبة. كما إنه من واجب الحاكم أكثر من غيره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد قامت المعارضة، أيضاً، في رفع لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما

---

(٦١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م؟])، ص ١٩١ ـ ١٩٢. عن بعض الحوادث حيث عارض بعض صحابة الرسول، انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة التمدن، ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م)، ج ٣، ص ١٠٥.

(٦٢) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن** (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ/[١٩٠٩م])، ص ٧٤.

(٦٣) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآية ٤١، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية** (دمشق: دار البيان، ١٩٦٧)، ص ٦.

كانت تقف في مواجهة الدولة والنظام السياسي؛ فالمسلمون مطالبون بعدم السكوت على الخطإ بل العمل على تصحيحه. وكمبدإ شرعي، أعطى الأمر بالمعروف المعارضة سلاحاً قرآنياً لتوظيفه ضد الحاكم أو الحكومة التي تقوم بأعمال مخالفة للإسلام أو في غير صالح الأمة. فهو مبدأ ديني قادر على موازنة مبدإ آخر، وهو ضرورة طاعة الحاكم. علاوة على ذلك، فهو يعطي الجماعات داخل المجتمع الإسلامي، وبخاصة المعارضة، نظاماً أخلاقياً تقوم شرعيته لا على النظام السياسي؛ إذ إنَّ أساس الشرعية هو الحكم حسب مصالح الجماعة من دون مخالفة الشريعة.

وقد أمر النبي (ﷺ) بشكل صريح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والعمل، بالتصريح وبالرأي، وبالمقاومة السلبية والإيجابية. كما إنَّ هناك مستويين من المعارضة، السلبية والإيجابية. فالمعارضة الإيجابية تقوم على العمل الفعلي من أجل التغير؛ أما المعارضة السلبية فتقوم على الرغبة من دون العمل على المعارضة. ويقول ابن حزم إن الجماعة اتفقت على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن الاختلاف يدور حول طرق تطبيق هذا الأمر. ورأت جماعة من أهل السنة أن أفضل طريقة هي المعارضة السلبية، وأعلاها الوعظ، لكنها ارتأت ضرورة العمل الفعلي عندما تتعرض الدولة للخطر. بمعنى آخر، إن هذه الجماعة لم تر ضرورة العمل المسلح ضد الدولة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٦٤]. إلا أن جماعات سنية أخرى، وكذلك المعتزلة والخوارج والزيدية، رأت ضرورة المقاتلة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شرط قدرتهم على مغالبة الحاكم[٦٥]. واعتقدوا أن من الأفضل عدم مقاتلته إن لم تكن شروط النجاح متوافرة؛ وإلا فإن سفك الدماء والانشقاقات الاجتماعية هي النتيجة. وباختصار، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك الشورى، هي أساس شرعية المعارضة، سواء من أجل تغير السياسات العامة أو الحاكم.

وبالرغم من أن الخلافة مثلت النموذج الأول للحكم السياسي بعد حكم النبي (ﷺ)، التي تحولت في ما بعد إلى شكل من أشكال الملك، ظهر نوع آخر من الحكم السياسي، الإمامة، التي شكلت النموذج الأول للمعارضة السياسية المنظمة. وفي ما بعد، أصبح للإمامة وللخلافة المعنى نفسه[٦٦]. وحول مفهوم الإمامة تبلورت عدة جماعات معارضة، كالخوارج والشيعة. أما المعارضة السنية فغالباً ما اتخذت شكلاً مسالماً سلبياً تجاه الدولة، إذ اعتقدوا أن مساوئ المعارضة تتجاوز محاسنها وتضر بغالبية الجماعة، ولذلك لم يتحمسوا

---

(٦٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة: دار القلم، ١٩٨٧)، ج ٤، ص ١٧٠ ـ ١٧٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٧٦، ومحمد عمارة، **الإسلام والثورة**، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٦٦) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩ ـ ؟])، ص ٣٠.

للثورة ضد الحكام الظالمين. لكن من الناحية النظرية، كانت المعارضة السنية دائماً حاضرة، لكنها لم تتخذ أشكالاً ثورية، وقد اقتصرت على جماعات الشيعة(٦٧).

كانت المعارضة السنية ترى معارضتها كشكل من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وربطت وجهة نظرها في الخلافة بمدى التزامها بتطبيق الشريعة، لا المزايا الشخصية للحاكم. ولهذا السبب، عارض السنة معظم آراء الشيعة حول شخصية الإمام. وعوضاً عن ذلك، وضعوا شروطاً عامة للخليفة وأعوانه ولأهل الحل والعقد ووضعوا دراسات عدة حول تنظيم مؤسسات المظالم والحسبة والقضاء(٦٨). وعلى العموم، يمكننا القول إن المعارضة السنية اتخذت أشكالاً مؤسساتية ضمن النظام نفسه، بينما كانت المعارضة الشيعية خارج النظام. على سبيل المثال، لم يتقبل السنة قضية عصمة الأئمة، اعتقدوا أن لأهل الحل والعقد شرعية إخراجهم من الحكم. كما اعتقدوا أن إخراج الحاكم لا يكون لكل كبيرة وصغيرة بل يجب مراعاة أوضاع الجماعة. إلا أن الإمام مسؤول بشكل كلي عن أفعاله، كما إنَّ سوء إدارته التي تفضي إلى الإضرار بمصالح الأمة أو انتهاك الشريعة تشرعن المعارضة الجذرية ضده(٦٩).

وقد آل الفكر السني إلى تفضيل الصبر خوفاً من التفرقة. كما لم يستسغ نظريات الثورة المسلحة لأنها تهدد استقرار المجتمع. وقد ركز الفكر السني على قضية الاستمرارية والاستقرار أكثر من قضية شرعية الحاكم. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو في نهاية المطاف المبدأ الذي يحدد الموالاة والمعارضة. كما إنَّ العمل على النهي عن المنكر له أسبقية على الأمر بالمعروف لأن رفع الضرر مقدم على جلب المنفعة. لذا، يمكن الأمر بالمعروف أن يتخذ أشكالاً عدة، إلا أنها يجب أن لا تفضي إلى العنف والحروب الأهلية والفتنة وعواقب مشابهة(٧٠).

٥ ـ الخطابات الإسلامية الحديثة عن التعددية

أثناء الحكم العثماني، أصبحت تعددية علماء الدين في خطر، ومع أن الدولة

---

(٦٧) انظر على سبيل المثال: أحمد محمود صبحي، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩١)، ص ٦٣ ـ ٧٢.

(٦٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٢٤ ـ ٢٤٢، وابن تيمية، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، ص ٧ ـ ١٠.

(٦٩) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٥٤، وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ضبطه وقدم له محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ١٨٤.

(٧٠) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم؛ ١، ٥ ج (بيروت: دار التنوير؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ج ٥: **التاريخ المتعين (الإيقان والعمل والإمامة)**، ص ٣١٥ ـ ٣٢١.

اعترفت بالمذاهب الأربعة السنية، إلا أنها حاولت فرض المذهب الحنفي عبر مؤسسات الدولة والقضاء. وكانت محاولة توحيد تنظيمات العلماء في نظام عثماني واحد ناجحة نسبياً لكنها لم تتمكن من التخلص من تعددية المذاهب في المراكز العلمية في العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال، لم تخضع مصر للمذهب الحنفي وعززت موقعها العلمي في الأزهر. وفي نفس الوقت، توقفت الخطط التنظيمية للعثمانيين على إعادة تنظيم المجتمع حسب المهن والأديان والمناطق مع الاعتراف بخصائص كل مجموعة. ومن النتائج المباشرة لهذا التنظيم كان ظهور الجمعيات الحرفية التي وضعت قواعد دقيقة لأعضائها، وهذا شمل أيضاً علماء الدين(٧١).

كما إنَّ علماء مصر وسوريا وغيرهما رفضوا تنظيم مهنتهم بحسب مقتضيات الدولة العثمانية العنصرية والطائفية. وفي القرن العشرين، ارتبطت قوانين المدن بمذاهبها التي راجت في السوق والمسجد والمجتمع. كان تطور المدينة مطابقاً لتطور الفقه. إلا أن التنظيمات الجديدة للدولة العثمانية قسمت المدينة إلى مجموعات دينية وحرفية صغيرة. فالتناقض بين قوانين الدولة والشريعة أفضى إلى تهميش الشريعة وعلمائها والفقهاء؛ ووجدت المدينة نفسها تخضع للتنظيمات الجديدة سياسياً واجتماعياً. كما أفضت تنظيمات الدولة إلى تكبير الفروقات في المدينة والتأثير سلباً في وحدة المدينة. ومن الطبيعي أن يعارض الفقهاء السياسات التي تضعضع الوحدة، وحتى لو كانوا أنفسهم أصبحوا مجموعة مهنية لها مصالحها وتركيباتها. فعلى سبيل المثال، كانت العائلات التي لها جذور في المؤسسة الدينية قادرة على توريث مهنها إلى أولادها(٧٢).

كما كان لتدخل القوى الغربية لصالح الأقليات الدينية غير الإسلامية دور في تغيير توازن القوى في الدولة العثمانية، وأدى إلى تعكير العلاقات بين طوائف المجتمع. علاوة على ذلك، كان لانتشار التعليم الغربي، وعلى رأسه المدارس التبشيرية، تأثير في إظهار الفوارق بين المسلمين والمسيحيين. والأكثر أهمية من ذلك، أن القوى الغربية شجعت الدعوات الدينية والعنصرية كدعوات الأرمن والأكراد من أجل إضعاف الدولة الإسلامية(٧٣).

وكان العثمانيون الذين قاتلوا الدولة البيزنطية وقوى غربية أخرى فاستولوا على القسطنطينية وتوسعوا في أوروبا وأفريقيا ومناطق أخرى، عانوا أيضاً مشاكل داخلية لها علاقة بشرعية الحكم. وبينما ادعى العثمانيون أن العباسيين تنازلوا عن الخلافة، إلا أن

---

(٧١) خالد زيادة، **كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين** (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ص ٥٦ ـ ٦٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٧٠.

(٧٣) Tariq Mitri, «Minorities in the Middle East,» in: *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World*, edited by Jørgen S. Nielsen, CSIC Studies on Islam and Christianity (London: Grey Seal, 1992), pp. 64-68.

العثمانيين حصلوا عليها بالقوة بالإضافة إلى تبني نماذج إمارة الاستعلاء. فحكم العثمانيون كسلاطين وكخلفاء فجمعوا ما بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وبينما اعتمد العثمانيون على الشريعة إلا أنهم أدخلوا فيها القوانين المدنية. فالقانون كان يعبر عن إرادة الحاكم، لا الإرادة الإلهية أو إرادة الجماعة. وأزال سليمان القانوني قضاة المذاهب الأربعة في مصر ووضع مكانهم قاضياً عسكرياً[٧٤].

وتعتبر ولاية السلطان سليمان، العهد الذهبي للإمبراطورية العثمانية، بسبب نهضتها، وتفوّقها العلمي على الغرب. وقد امتدت السلطنة حتى سيبيريا والعراق وأرمينيا ومناطق أخرى، وطورت قوة بحرية كبيرة سيطرت على البحار. إلا أن العثمانيين ضعفوا بسبب حروبهم ضد الأوروبيين والصعوبات التي واجهوها في السيطرة على الجماعات الدينية والإثنية المتعددة. ومن ثم سيطر الحشاشون ومعهم سيطر الفساد والظلم والضرائب الباهظة.

وكان للتنافس التجاري مع أوروبا في وقت حدوث تغيرات اقتصادية وسياسية كبيرة كاكتشاف أمريكا وضعف الاقتصاد العثماني، تأثير واضح في سوء إدارة أقاليم السلطنة. وبدأت الإمبراطورية بالتخلف عن أوروبا والتنازل لها تدريجياً بعد توقيع معاهدات سلام مع قوى أوروبية وإعطائها بعض الامتيازات. فوظف الأوروبيون قضية أهل الذمة من أجل الحصول على امتيازات لا في قضايا الأقليات فقط بل أيضاً في قضية الأوروبيين في السلطنة. كما أحيت أوروبا قضية التمييز العنصري بين الأتراك وغيرهم، وبخاصة أن الأتراك ميزوا ما بين القوميات لفترة طويلة. وفي نشرة عام ١٩١٦ للحركة الثورية ضد العثمانيين في الحجاز في الجزيرة العربية، تركزت شكاوى العديد من العرب على محاولة الأتراك وقف تعليم العربية في المدارس واستعمالها في الوزارات والمحاكم من أجل التقليل من نفوذ العرب الأدبي والفكري والعسكري. كما إنَّ الأتراك صادروا الأموال العربية عن طريق نقل العائلات العربية الغنية للعيش في تركيا[٧٥].

وقد عمل العثمانيون على إدخال المثقفين في المؤسسة السياسية، كما كان الوضع مع السلاجقة. إلا أن الصراع وقع بين الدولة والعديد من العلماء، بينما انخرط آخرون في التركيبات الاجتماعية المحلية. ومع أن العثمانيين زادوا من مركزية الدولة، كانت السياسة غالباً ما تخضع لمجموعة من الضغوطات من جماعات متعددة شكلت الإمبراطورية. في مرحلتها الأولى كانت الإمبراطورية مقبولة حتى في أوروبا؛ ففي ألمانيا خلّصت الإمبراطورية العثمانية الألمان من نظام الإقطاع الأوروبي. وحيثما توسعت

---

(٧٤) العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٣.

(٧٥) موفق بني المرجة، **صحوة الرجل المريض، أو، السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية** (الكويت: أحمد عبد الله الفليج، ١٩٨٤)، ص ٣٩ ـ ٤٣.

الإمبراطورية، حاول العثمانيون فرض حكم المؤسسات التي حكمتها الشريعة[٧٦].

ودل قبول العثمانيين دستور ١٨٧٦ الذي ألغي عام ١٨٧٨ والذي أعيد العمل به عام ١٩٠٨ أن تغيراً كبيراً في التفكير السياسي قد حدث مع تبني الدولة المؤسسات التمثيلية والانتخابات[٧٧]. وبينما لم يكن للجماعة خبرة في العملية الانتخابية، أظهرت الانتخابات التناغم بين صورة الجماعات عن نفسها والتعبير عن قواها عبر الشورى والإجماع. هذه الصورة معاكسة للطبيعة التسلطية للحكم العثماني إلا أنها عبرت عن التغير الحاصل تجاه مواطنيها. فقد تم إجراء ستة انتخابات برلمانية؛ ومع أنها لم تجر بصورة مثالية إلا أنها عكست مطالبة الناس بالمشاركة في أخذ القرارات في الحياة السياسية. ومع أن الدستور أعاد ترتيب نظام الملة، لم تثر أي اعتراضات سياسية أو دينية ذات مغزى، باستثناء معارضة السلطان نفسه وجماعته الذين فضلوا الطريقة القديمة في الحكم. وفي عام ١٩١٢ كانت الانتخابات في سوريا، على سبيل المثال، شديدة الحدة، ليس فقط بسبب وجود أرضية جديدة للخطاب الجديد للأقليات التي وظفت الدين، بل أيضاً، بسبب أن النسب بين الأفرقاء كانت متقاربة. وقد دخل الخطاب الديني الطائفي في الحملات الانتخابية بشكل سلبي عبر تقليب الرأي العام الإسلامي. فالطائفية كانت أقوى في تلك الأجزاء من الإمبراطورية حيث كان المسلمون هم العدد الأقل. وهذا الاهتمام في جذب الأقليات تحول إلى حملات ضد الأقليات بسبب عدم الاهتمام بالمفاهيم الدينية[٧٨].

وحتى عندما قام العثمانيون بتقنين الشريعة حسب المذاهب الأربعة، سمحت السلطات العثمانية للسلطات المحلية بتقرير المذهب الذي يجب اتباعه؛ إذ إنَّ الإمبراطورية اشتملت على روابط عرقية ودينية متعددة. وقد اعترف العثمانيون بحق الأقليات في تسيير شؤونها الدينية وقوانين الأحوال الشخصية والأوقاف الدينية بحسب قوانين هذه الأقليات. هذا الوضع أعطى رؤساء الطوائف الدينية الذين عملوا كوسطاء مع الدولة، امتيازات مهمة لدى الدولة، وبخاصة أن المذهب الحنفي، الذي اتبعه العثمانيون، اعتبر أن أهل الكتاب هم جزء من الجماعة.

وبعد الحرب العالمية الثانية، قام الغرب بالتوسع أكثر في العالم من أجل زيادة سيطرته على المواد الخام والأسواق. وهذه الميزة الاقتصادية ترافقت مع الاستعمار العسكري للشرق الأوسط، ما أدى إلى صعود القومية كأيديولوجية مقاومة. تمكن

---

(٧٦) حسن ضيقة، **أهل العرفان وشوكة السلطان: قراءة في أصول الدولة العثمانية**، كتاب الغدير؛ ٢ (بيروت: مجلة الغدير، ١٩٩٤)، ص ٣٥ ـ ٧٥.

(٧٧) Hasan Kayali, «Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27, no. 3 (August 1995), pp. 265-286.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

القوميون في النهاية من تحرير الأرض لكنهم أخفقوا في بناء الديمقراطية والليبرالية. وقد قامت الأنظمة العلمانية الاستبدادية بالحد من إصلاحات التيار الليبرالي العلماني والإسلامي الإصلاحي.

ثانياً: التعددية في العصر الحديث

واليوم ما زال الخطاب المعتدل والتعددي للإخوان المسلمين في مصر، وهي الحركة الإسلامية الأكثر تجذراً في العالم العربي، مهماً في فهم مبدإ التعددية. إلا أن هذا الخطاب أصبح أساساً لخطابين متناقضين: خطاب راديكالي مناهض لليبرالية ومتشدد، وخطاب آخر معتدل ليبرالي غير متشدد. إن التطور الليبرالي لخطاب حسن البنا التعددي لم يكن معقولاً تحت الحكم الاستبدادي للرئيس جمال عبد الناصر ومن جاء بعده. وكان من المنطق أن يتطور خطاب إسلامي راديكالي من أهم أركانه خطاب سيد قطب، الذي أصبح لاحقاً أساس خطاب قادة الجماعات التكفيرية المتشددة والمسلحة.

لكن ما يجب لفت النظر إليه أن معظم وسائل الإعلام في الغرب وفي العالم الإسلامي وكذلك العلماء اعتبروا أن الخطابات الإسلامية الأصولية لا تتشكل إلا من تفسيرات متشددة سلبية للدين الإسلامي. والأسوأ من هذا أن كثيراً من المحللين والسياسيين يجعلون الإسلام موازياً للأصولية، فيحولون الإسلام إلى هدف للغرب سهل وخطر استراتيجياً. ومن الرائج اليوم أن نسمع عن الخطر الأخضر، أو الخطر الإسلامي الذي حل محل الخطر الأحمر، أو الشيوعي. ومع أن الكثير من الحركات الإسلامية متشددة، لأنها وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، إلا أن الغالبية العظمى من الحركات الإسلامية هي معتدلة ومنفتحة على الحوار ومرتبطة بشكل إيجابي بمجتمعاتها. إلا أن الأصوليات الإسلامية ومعها الإسلام لا ينظر إليها إلا من منظور الراديكالية الإسلامية، مع أن الأديان التي لديها أيضاً أصولياتها، لا ينظر إليها من منظور خطاباتها المعتدلة.

إلا أن الأصولية الإسلامية هي تعبير مطاطي لجماعات ذات خطابات متعددة ومختلفة تراوح بين الليبرالية المعتدلة، وبالتالي، تبني الديمقراطية، والراديكالية الجذرية، وبالتالي، الاستبداد وحكم الأغلبية المستبدة. وبينما هناك جماعات إسلامية تعددية تقبل بالآخر المسلم وغير المسلم، هناك جماعات تكفّر الجميع. وكذلك، فبينما هناك جماعات تدعو إلى التعددية السياسية وترفض التعددية الدينية، هناك جماعات أخرى تقبل التعددية الدينية لكنها ترفض الغرب. وحتى على مستوى العلوم التقنية، ترفض بعض الجماعات التقدم العلمي بينما تدعو جماعات أخرى إلى الأخذ عن الغرب والتواصل معه. ومع أن الأغلبية العظمى من الإسلاميين هم مع ممارسة الديمقراطية التعددية، إلا أن هناك جماعات استئصالية تعتبر الديمقراطية شكلاً من أشكال الكفر.

وفي العقود الأخيرة المنصرمة، تزايد انتشار العديد من الحركات الإسلامية التي تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام. وتظهر هذه الحركات على أنها استمرار وتطور للحركة الإصلاحية الإسلامية التي تم إجهاضها. وقد رأى قادة هذه الحركات أنه يمكن البعد الروحي الإسلامي أن يساعد في رسم صورة العدو وإدانة الفساد الأخلاقي وتعبئة المجتمعات الإسلامية. وتبدو الصورة أكثر وضوحاً عندما يقارن الوضع الحالي بالتاريخ الإسلامي المثالي الممتلئ بالمثل العليا. فهذا التاريخ المثالي يوظف اليوم من أجل تعبئة المسلمين من أجل بناء حضارة جديدة، وصياغة جديدة للهوية، واستيعاب الحداثة، وتطوير خطابات جديدة للديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

وبالرغم من أن الإسلاميين أو الأصوليين يتوافقون على أصول الدين، أي القرآن والسنة، ويطورن خطابات لها نفس البنية الفوقية، إلا أن سياسات الدول القومية غير الديمقراطية والاستبدادية هي التي تؤدي إلى قيام استراتيجيات ثنائية لدى الحركات الإسلامية. ومع أن غالبية الأنظمة العربية تُرجع إلى النظام العالمي أسباب اخفاقاتها، إلا أن الإسلاميين يرون أن الأنظمة وأيديولوجياتها وتركيباتها هي المسؤولة عن الإخفاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولذلك يرى الإسلاميون أن الأنظمة هي نقطة الوصل السلبية في الصراعات ما بين شعوبها والقوى المسيطرة على العالم.

ويعتقد الإسلاميون على العموم أن حكوماتهم لا تخدم المصالح الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية لشعوبها بل لصالح القوى المسيطرة على العالم. كما يذكرون في خطاباتهم الاستعمار والإمبريالية والاستغلال والمادية كتهم مسؤول عنها الغرب. كما يطالب الإسلاميون المعتدلون بالليبرالية السياسية والاقتصادية والثقافية وكذلك بالعدالة الاجتماعية والحرية السياسية والديمقراطية. وينظرون إلى الدولة الحديثة على أنها تجمع أخطر المساوئ في الحضارتين الغربية والإسلامية: أي المادية الغربية والاستبداد الشرقي. ويعتقدون أن دولة إسلامية حديثة قادرة على الوقوف في مواجهة السيطرة المادية الغربية والاستبداد السياسي الشرقي. وبالرغم من كل هذا الاتفاق بين الإسلاميين، إلا أن ما يميز حركة إسلامية أو مفكراً إسلامياً ما عن غيرهما هو كيفية بناء الخطاب السياسي والأيديولوجي وكيفية بناء الدولة الإسلامية، وطريقة إدارة الحياة السياسية في الدولة الإسلامية.

لذا، نجد من خلال الإجابة عن هذه التساؤلات أننا يمكننا تصنيف الحركات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين الأصوليين في تيار استبعادي، غير ليبرالي، ومتشدد مناهض للديمقراطية التعددية أو تيار استيعابي، ليبرالي، ومعتدل مؤيد للديمقراطية التعددية. وفي ما تبقى من هذا الفصل سأقوم بوضع أسس التيار المتشدد أولاً ومن ثم التيار المعتدل حول مسألة التعددية.

١ ـ التيار المتشدد

يتقبل الدستور الإيراني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنه المبدأ الذي ينظم العلاقات بين الأفراد والجماعات وكذلك الحكومة. إلا أنه يجب أن لا يفضي إلى تهديد الاستقلال السياسي والثقافي والاقتصادي والعسكري. فكل الأفراد والجماعة والحكومة مسؤولون عن تأمين الحرية والاستقلال والوحدة والأمن. كما إنَّ الحرية لا يمكن استغلالها لتهديد الاستقلال، والاستقلال لتهديد الحرية[٧٩].

ويتبع عبود الزمر، وهو ضابط مخابرات سابق والقائد العسكري لتنظيم الجهاد وأحد مؤسسي وقادة جماعة الجهاد الإسلامي، الخطاب المتشدد لسيد قطب في تركيزه على أهمية الارتباط العملي في مواجهة الدولة. ويرى أن برنامج العمل ضد الدولة يجب أن يقوم على رؤية عملية للتغيير التي تساهم في وحدة الحركات الإسلامية ضمن إطار واحد وإلى ترك الاختلافات الشخصية والعامة جانباً. ويوظف الزمر أحد معالم سيد قطب في حثه الحركة الإسلامية على التركيز على هدف واحد: إقامة الدولة الإسلامية. هذا يتطلب في رأيه عدم المهادنة وتطوير أسلوب استبعادي ضد الأنظمة الجاهلية ومجتمعاتها كلياً. والبديل عنده هو التحول الجذري أو الأسلمة المطلقة لكل أوجه الحياة والرفض المؤكد للعلمانية والقومية والحياة البرلمانية. ويجب أن تبدأ علمية التغيير هذه بإطاحة رؤوس الأنظمة الحاكمة التي لا تحكم على أساس الشريعة[٨٠].

ويعتبر الزمر أن الإسلام اختار طريقة عدم المساومة وعدم استيعاب الأنظمة والمجتمعات والأديان الجاهلية وفي كل مجالات الحياة لأن هدفه هو إزالة الجاهلية والكفر، بما فيها القومية والوطنية والعقائد الدينية غير الصحيحة. ويرفض الزمر فكرة أن الجهاد يشن لأسباب دفاعية، إذ إنَّ المسلمين توافقوا على الدفاع عن أنفسهم أمام غير المؤمنين، وكذلك على مهاجمة الآخرين من أجل إجبارهم، إما على الاقتناع بالإسلام أو دفع الجزية أو القتل. هذا هو السبب الذي من أجله أرسل الله رسوله، أي رفع راية الإسلام وليس المساومة. فليس الغرض من الدين التعايش والسلام، بل القتال عندما يتمكن المسلمون من ذلك. فالجهاد هو فريضة دائمة حتى يوم القيامة[٨١].

وطبقاً لأيديولوجيته الاستبعادية المتشددة، حاول الزمر قتل الرئيس أنور السادات، لكنه فشل. لكن السادات قتل لاحقاً بمساعدة الزمر من قبل أعضاء من تنظيم الجهاد.

---

(٧٩) انظر دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المواد ٨، ٩، ١٨ و١٩.

(٨٠) عبود الزمر، «منهاج جماعات الجهاد الإسلامي،» في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، ص ١١٣ ـ ١٢١، ومحمد محفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر** (لندن: رياض الريس، ١٩٨٨)، ص ٢٢٦، ٢٥٤، ٢٦٧ ـ ٢٦٨، ٢٧١ و٢٧٣.

(٨١) الزمر، المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

ويعتقد محمد عبد السلام فرج، الأمين العام لتنظيم الجهاد، أن سبب خسارة الإسلام مركزه العالمي هو ابتعاد المسلمين عن الجهاد. إذ إنَّ الطغيان في الأرض لن يزول من دون استعمال القوة، وواجب المسلمين في هذه الحال أن يعملوا على فرض حكم الله في الأرض. ويؤمن فرج أن دار الإسلام هي الدار التي تحكمها الشريعة الإلهية؛ أما دار الكفر والحرب فهي تلك الدار التي تحكمها شرائع أخرى. أما الشريعة التي تحكم العالم اليوم فهي شريعة الكفر. كما إنَّ الحكام ترعرعوا على أيدي الصليبية والشيوعية والصهيونية، وهم كالتتر الذين أخذوا من الشرائع اليهودية والمسيحية والإسلامية[٨٢].

أما الجهاد الذي له أبعاد تتعلق بمحاربة النفس والشيطان والكفار والمنافقين، فمهمته الأساسية هي نشر رسالة الإسلام، وقد تكون دفاعية أو هجومية. أولاً، إن رسالة الإسلام هي بالضرورة دعوية حتى يعتنق الناس الإسلام بشكل طوعي؛ أما عند رفضهم، فعليهم إما دفع الجزية أو اللجوء إلى الحرب. والحرب هي فريضة على كل المسلمين من دون تفريق؛ لذا، فإن الممتنعين عن القتال هم كفار ارتدوا عن دينهم[٨٣].

أما صالح سرية الذي ارتبط في البداية بحزب التحرير الإسلامي، وأصبح لاحقاً أمير جماعة متشددة، أي تنظيم الفنية العسكرية، فقد وقع أيضاً تحت تأثير خطاب سيد قطب المتشدد. ويمكن ملاحظة تشدده في تقسيمه الناس إلى ثلاث مجموعات فقط: المسلمون والكفار والمنافقون. ويعتبر كل تخلٍّ عن فريضة دينية كفراً وردةً توجب القتل. ويرى أن نظام تعدد الأحزاب وتعدد المذاهب يفضي إلى الانشقاق والفرقة والصراعات الجوهرية[٨٤]. إلا أن سرية يسمح بتوظيف النظام الديمقراطي مؤقتاً من أجل إقامة الدولة الإسلامية. وإذا ما تمّت ملاحقة الحركيين الإسلاميين، فإن سرية يبيح لهم الدخول في أجهزة الدولة وفي تولي مناصب وزارية أو حتى التغلغل في أنظمتها الأمنية. إلا أن إزالة الحكومات غير الإسلامية تبقى هدف الإسلاميين وتبقى فريضة دينية حتى يوم القيامة. ويعطي سرية عدة أمثلة على الكفر والردة منها الدفاع عن الحكومات غير الإسلامية والمشاركة في الأحزاب الأيديولوجية غير الإسلامية واتباع فلسفات وأساليب الحياة غير الإسلامية. ولأن السيادة هي لله يقسم سرية العالم إلى حزب الشيطان الذي يشتمل على كل الأفراد والمؤسسات التي لا تحكم بما أنزل الله، وإلى حزب الله الذي يشتمل على الأفراد والمؤسسات التي لا تحتكم إلا لله. ومن هذا المنطلق، حاول سرية الإطاحة بالرئيس السادات لكنه فشل وتم إعدامه عام ١٩٧٤[٨٥].

---

(٨٢) محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة**، ص ١٢٧ ـ ١٣١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٤١.

(٨٤) صالح سرية، «الوثيقة الثانية: رسالة الإيمان،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٨٥) سرية، المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٨.

وقد رفض سرية رؤية الإسلام على أنه عقيدة فقط، إذ إنَّ المسيحية تنظر إلى الدين على أنه عقيدة دينية فقط تربط بين الخالق والمخلوق. إلا أنه يرى أن مثل هذا الفهم للدين هو خاطئ لأنه ينفي ملاءمة الشرع الإسلامي لتسيير شؤون الحياة. ولذلك اعتبر أن هؤلاء المسلمين الذين يعتنقون مثل هذه الرؤية للدين هم كفار. ويرى في مثل هذا الأمر مؤامرة من الغرب لفصل الإسلام عن الحياة العامة والسياسية ولعزله، كما حدث للمسيحية في الغرب. إلا أنه يرى أن الإسلام لن يخضع لمثل هذه الرؤية(٨٦).

والأكثر تشدداً من خطابات كل هؤلاء القادة الإسلاميين هو خطاب سيد قطب الذي انتشر في دوائر الأصوليين الإسلاميين في العالم الإسلامي. يعتقد قطب، على سبيل المثال، أن المصلحة الشخصية تضعف التضامن الاجتماعي بينما يقوي التكافل الاجتماعي هذا التضامن، وهو بحد ذاته فريضة دينية على المجتمع. وبالرغم من قول قطب إن هذه المسؤولية هي اجتماعية في طبيعتها، إلا أنها قد تتحول إلى مسؤولية سياسية تقوم بها الدولة، كمسؤولية التعليم والطبابة وإيجاد الوظائف وأمور أخرى. وبالرغم من أن على الدولة نظرياً أن تمتنع عن التدخل في شؤون المجتمع، أو أن تتدخل بشكل محدود وعند الضرورة، إلا أنها في الواقع لها الحق المعنوي في التدخل عند فشل المجتمع في تسيير شؤونه. لذا، فعلى الرغم من أن أفعال الدولة لها طبيعة ثانوية، إلا أنها ستحل مكان المجتمع المدني. ويسمح قطب بقيام جماعات الضغط، فقط، عندما تكون أهدافها ذات طابع عام، كالاهتمام بالمرضى أو الفقراء. أما الجماعات الأخرى، كجماعة تحرير المرأة والقائمة على النمط الغربي، فلا يسمح لها بالعمل العام، لأن تحقيق أهداف المرأة، على سبيل المثال، يضعف العائلة والمجتمع(٨٧).

كما يرى قطب أن الأنظمة الغربية السياسية هي خاطئة في النظرية والممارسة، ولذا، فهو يدعو إلى استئصالها وعدم التشبه بها. فالمجتمع الصالح إذاً، هو المجتمع الذي يتألف من أفراد يشاركون في نفس الأهداف ورؤية الحياة ونفس التطلعات السياسية. ويرى قطب أن هناك خاصية معينة في رفض الفكر الغربي ونظمه ومؤسساته، إلا وهي أنها تقوم على المصالح الشخصية والمادية. وهذا هو السبب الذي من أجله يستبعد قطب التشبه، أو الأخذ عن الغرب في الشؤون السياسية والاجتماعية. ففي الإسلام، يرى قطب أن النقابات، التي كانت الأساس في قيام الاتحادات والنقابات في الغرب، تقوم على التآخي والتضامن. لذا لا يجد قطب إلا التناقض بين فلسفات وأيديولوجيات ومؤسسات الغرب مع مثيلاتها

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٨٧) سيد قطب: **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، [د. ت.])، مج ٢، ص ٦٨٩، ومج ٤، ص ٥٨٧؛ **في التاريخ ... فكرة ومنهاج** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٢٣ ـ ٣٦، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٣٥ ـ ٦٥، ٧٣ ـ ٨٠، ٨٦، ١١٣ و١١٩.

الإسلامية. فالأولى هي جاهلية وتنتمي إلى حزب الشيطان، والثانية هي إسلامية وتنتمي إلى حزب الله[(٨٨)].

واعتقد قطب أن الأيديولوجية الإسلامية يمكن أن تتمثل في طليعة، وهي الطليعة التي من أجلها كتب سيد قطب كتابه **معالم في الطريق** شارحاً في مهمتها التي يجب عليها القيام بها من دون وهن أو مساومة مع الأيديولوجيات والمجتمعات وأساليب الحياة الأخرى. إلا أنه بعد إقامة الدولة الإسلامية يسمح بقيام عدة مؤسسات للعمل في العملية السياسية من أجل معرفة الرأي العام في سياق أيديولوجية إسلامية لا تأخذ غيرها في الحسبان[(٨٩)].

ولا يرفض قطب شرعية التعددية الحزبية وحسب، بل شرعية الحزب الواحد ويعوّض عنها بالطليعة الإسلامية التي تقوم بمهمة إنقاذ المجتمع. إلا أن كل جماعة أيديولوجية، أو نظام لا يقوم على الشريعة الإسلامية فلن يسمح له بالعمل في المجتمع الإسلامي. أما الأقليات الدينية فيسمح لها قطب بممارسة شعائرها الدينية، لكن لا حقوق سياسية لها، سواء كان في تشكيل الأحزاب أو الطليعة. كما يربط قطب ما بين حرية التعبير والمعايير التي يضعها الفهم الأيديولوجي للإسلام. فكل المجتمعات والأحزاب التي لا تتوافق مع مثل هذا الفهم هي جاهلية[(٩٠)]. من ناحية أخرى، كان شكري مصطفى الذي سجن عام ١٩٦٥ لأنه كان يوزع المناشير ضد النظام في جامعة أسيوط، ثم أطلق سراحه عام ١٩٧١ من أتباع سيد قطب الذي سجن معه. وقد تقبل مصطفى آراء سيد قطب وأسس جماعة المسلمين المعروفة بجماعة التكفير والهجرة على أنها تحقيق لمفهوم قطب للطليعة. وفي عام ١٩٧٧، قامت جماعته بخطف وزير الأوقاف السابق، الشيخ محمود الذهبي الذي كان قد انتقد أيديولوجية الجماعة. وطالبت الجماعة بفدية وإطلاق سراح جماعة من تنظيم الفنية العسكرية. وعندما رفضت مطالبها أعدمت الوزير. ووجدت محكمة أمن الدولة العليا أن مصطفى وآخرين مذنبون وحكمت بإعدامهم.

---

(٨٨) سيد قطب: **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط ٨ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٧ ـ ٩ و٩٦ ـ ١٠٧؛ **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٦ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٥٠ ـ ١٥٢؛ **هذا الدين**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص ٨٤ ـ ٨٧؛ **معركة الإسلام والرأسمالية**، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٥٨، و**معالم في الطريق**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ٥٩ و٨٩.

(٨٩) سيد قطب: **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠)، ص ١٥ ـ ٣٢ و٨٨ ـ ٨٩؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٩٧؛ **هذا الدين**، ص ١١، ٢٩ ـ ٣٠ و٥٧ ـ ٦٥؛ **معالم في الطريق**، ص ١١ ـ ١٥ و٢٢؛ **السلام العالمي والإسلام**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١١٨ ـ ١٤٣؛ **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٨٩ ـ ١٩٣، و**نحو مجتمع إسلامي**، ص ١٣٧ ـ ١٤٣.

(٩٠) قطب: **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٦٢، ٩٢ ـ ٩٩، ١٠٢ ـ ١٢٠، ١٢٣ و١٣٤؛ **السلام العالمي والإسلام**، ص ١٦١ ـ ١٦٥؛ **هذا الدين**، ص ١١ و٩١؛ **معالم في الطريق**، ص ٦٤ ـ ٦٦، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٠٧ ـ ١٩٨.

أنكر مصطفى شرعية التعددية وطالب بالعودة إلى القرآن والسنة. وأثناء محاكمته أشار إلى استبعادية الجماعة للآخرين. فهي ترفض كل النظريات والفلسفات التي لا تستمد من الأصول الدينية، أي القرآن والسنة، إذ إنهما معيارا الشرعية والحقيقة. لذا، فإن الحكومة في حالة ردة وانتهاك لحاكمية الله. كما يصف مصطفى كل المسلمين الذين لا يتقبلون آراءه. ويطالب بهجر المجتمع الكافر، ما يؤدي إلى عزله عن «جماعة المسلمين». ولا شك في أن السجون في مصر لعبت دوراً مهما في نشر الثقافة القطبية المتشددة(٩١).

كما رأس عمر عبد الرحمن (١٩٢٨) الجماعة الإسلامية الجهادية، وهي فرع من تنظيم الجهاد في صعيد مصر. تخرج عبد الرحمن من جامعة الأزهر عام ١٩٦٥. كما عين أماماً في أحد المساجد التابعة للدولة. إلا أن خطاباته الحادة أثارت اهتمام الناس. وعام ١٩٦٨ حدث التحول الكبير الذي أدى إلى دخوله معترك الإسلام السياسي، فقد وصف الرئيس جمال عبد الناصر بالفرعون، ما أدى بأجهزة الأمن وجامعة الأزهر إلى تحذيره من القيام بمثل هذه التحريضات تحت طائلة الفصل من العمل والسجن. لاحقاً أوقف عبد الرحمن لمدة ثمانية أشهر بسبب فتواه التي حرَّمت صلاة الجنازة على عبد الناصر عام ١٩٧٠. وعندما أطلق سراحه عاد إلى الدراسة وحصل على درجة الدكتوراه. وعام ١٩٧٧ عين مدرساً في جامعة الأزهر في أسيوط. ثم عمل عبد الرحمن في جامعة الرياض، السعودية، أربع سنوات. وعندما عاد إلى مصر تمت محكمته وسجنه بسبب فتواه التي اعتبرت تحريضاً على قتل السادات، لكن عاد فأُطلق سراحه عام ١٩٨١. في عام ١٩٩٠، هاجر عبد الرحمن إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي عام ١٩٩٣ تم توريطه في التفجيرات الأولى لمركز التجارة العالمي في نيويورك، فحكم عليه بالسجن المؤبد.

وشجب عبد الرحمن الإخوان المسلمين بسبب تقبلهم حقوق الأقليات والتعددية والديمقراطية كسبل للعمل السياسي وإقامة الدولة الإسلامية. على النقيض من ذلك، ترفض الجماعة الإسلامية حقوق الأقليات وشرعية النظام وتتبع سبيل المواجهة الشاملة مع النظام. فهي ترفض الدخول في أي عملية ديمقراطية وتطالب بالحل الجذري لقضايا الهوية والقيم والأخلاق(٩٢).

---

(٩١) انظر: رفعت السعيد، في: إياد البرغوتي، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩)، ص ١٥؛ محفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**، ص ١٠٧ ـ ١٤١، و Ahmad Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992), pp. 34-36.

(٩٢) عبد الخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان ٥ ـ ٦ (نيسان/أبريل ١٩٩٢)، ص ١١٨ ـ ١٢٠؛ السعيد، في: البرغوتي، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية**، ص٢٠ ـ ٣١، وسيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ٢: **الثائرون**، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

ومثل هذه الرؤية تقود الجهاد الإسلامي إلى إعلان الحرب على مجلس الشعب الذي يعطي نفسه الحق الدستوري في التشريع والسماح بالديمقراطية، وهو مبدأ يساوي ما بين المسلمين وغير المسلمين كمواطنين[٩٣]. ويقول عبد الرحمن إن «النظام الديمقراطي» في مصر يريد من المسلمين الدخول في لعبة الأحزاب حتى يتساوى الإسلام مع الأيديولوجيات الأخرى. إلا أن الحركة الإسلامية تؤمن بسموها عن الآخرين ولا تحترم القوانين الوضعية الجاهلية. كما يرفض عبد الرحمن أي دور للمجالس التمثيلية في كونها تعبر عن الفهم والقضاء الإسلامي. فالشرعية القرآنية ليست بحاجة إلى مؤسسة بل تقوم بنفسها. لذا، فإن أي انتهاك لنص قرآني يقود إلى الكفر الذي عقوبته القتل. وقد اعتبر عبد الرحمن المحرض على قتل الرئيس أنور السادات، وبخاصة في فتواه بان الحكام الذين لم يحكموا بما أنزل الله هم كافرون وعقوبتهم القتل. وبنفس أسلوب سيد قطب، يصف أي نظام يتبنى مبادئ غير إسلامية بأنه نظام كفر وجاهلية ويمكن الإطاحة به شرعاً[٩٤].

ويقسم عبد الرحمن الحركات الإسلامية تيارين: الأول، تيار تقوده حركة الإخوان المسلمين يتقبل النظام الحاكم والتعددية والديمقراطية كأسلوب العمل السياسي لإقامة الدولة الإسلامية. أما التيار الآخر فتقوده الجماعة الإسلامية، وهو يرفض شرعية النظام الحاكم ويعمل على مواجهة الدولة بشكل شامل. ويصف عبد الرحمن الإخوان المسلمين بالتواطؤ مع الدولة بسبب عملها مع الرئيسين أنور السادات وحسني مبارك ولأنها أدانت اغتيال السادات والعنف، علاوة عن زياراتها لبابا الأقباط. كما يرفض تحالف الإخوان مع الأحزاب الأخرى كالوفد والأحرار. لذا، يطالب بأن يحل أسلوب الجماعة الاستبعادي محل أسلوب الإخوان الاستيعابي.

٢ ـ التيار المعتدل

وبشكل معاكس للتيار المتشدد يرى حسن الترابي أن الفرد هو المسؤول دينياً عن التوصل إلى الحرية كفريضة دينية وهي حالة يبرر فيها القتال ضد الاستبداد. ويرى الترابي أن السيادة السياسية للجماعة التي تتعاقد مع فرد ما لتسيّر شؤونها. إلا أن الأصل في كل هذا أن الفرد الحاكم مفوض من قبل الجماعة لتدبير أمورها. ويتقبل الترابي أي سلطة حاكمة، أو مؤسسة كونها ناتجة من مؤسسة أعلى ومقيدة بالتزاماتها الناتجة من العقد السياسي حيث لا يقوم الحاكم بالاعتداء على حريات الجماعة والأفراد التي نص عليها

(٩٣) سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥، ٢٩٠ ـ ٢٩١ وخاصة ١٩٩ ـ ٢٢٩، ومحفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**، ص ٢١٣ ـ ٢٨٣.

القرآن. إذ إنَّ الخطاب القرآني لا يخاطب الحاكم أو الدولة بل الجماعة والناس وبخاصة الأفراد[٩٥].

لهذا، لا بد لدستور إسلامي حقيقي أن يضمن كل أنواع الحريات الفردية والعامة. كما على الحاكم والمحكوم إقامة مؤسسات تمثيلية فعلية. ويعتبر الترابي أن حرية الاجتماع وإقامة المؤسسات السياسية من الضرورات المطلقة للنهضة الإسلامية. إن الإصلاح الذي يفتقر إلى إعادة صياغة الفلسفة والسياسية الإسلامية لن يفضي إلى الثورة الثقافية المنشودة. كما إنَّ التدين التقليدي بحد ذاته لن يساهم في إيجاد الثورة التي لا بد أن تستند إلى الدين وتقوم على الإجماع الاجتماعي وتخطّي المصالح الضيقة[٩٦].

ومع أن الشريعة هي محور رؤية الترابي، إلا أنه لا يرفض المبادئ والمؤسسات غير الإسلامية، وخصوصاً عندما يحتاجها المجتمع الإسلامي. كما إنَّ الإجماع يجب أن يكون محل مصالح المجتمع الذي يحدد البيئة التي تمكن الفرد من ممارسة حريته. ويطالب الترابي المسلمين بأخذ مقاصد الشريعة في الحسبان. فالعدالة، على سبيل المثال، ليس لها معنى ثابت في كل العصور ولكل الأجيال؛ لذا، فإن التفسيرات الفردية لها ستختلف من وقت إلى آخر ومن زمن إلى آخر. لكن الشرط في عمل كل هذا عدم مخالفة الأوامر القرآنية[٩٧]. فيشرح الترابي، على سبيل المثال، وضع المرأة بالقول إن الإسلام منحها الاستقلالية الكاملة. فالقرآن يخاطبها من دون وسيط ذكوري؛ كما إنَّ إيمانها، كإيمان الرجل، ليس له معنىً إذا لم يكن بمحض الاختيار. فإذا ما منحها القرآن حريتها الدينية المطلقة، فمن الطبيعي أنها حرة في شؤون الحياة العامة في المجتمع والدولة. فهي لها جميع الحقوق وعليها جميع الواجبات. ويعترف الترابي بأن وضع المرأة الوضيع وسوء معاملتها من قبل الرجل يقوم على فهم خاطئ للآيات القرآنية، وعلى البيئة الاجتماعية. لذا يجب العمل على تصحيحهما نظرياً عبر تفسير النصوص المعنية بهذا الشأن وعبر إعطائها وضعها الطبيعي في المجتمع[٩٨].

لكن مثل هذا التغيير لا يمكن أن يحدث عبر تغييرات عادية أو شكلية بل يتطلب

---

(٩٥) حسن الترابي: **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ٥١ ـ ٥٧، و**تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ٤٥، ٦٦ ـ ٦٨، ٧٥، ٩٣ ـ ٩٧ و١٦٢ ـ ١٦٣.

(٩٦) حسن الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ١٠٦ ـ ١١٩ و٢٠٠ ـ ٢٠٣، و**الإيمان: أثره في حياة الإنسان** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١١٢ ـ ١٢١، ١٨١ ـ ٢٠١ و٣٢٥ ـ ٣٢٩.

(٩٧) حسن الترابي، **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(٩٨) حسن الترابي، **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ٦ ـ ١٣ و٤٢ ـ ٤٩.

إعادة تركيب عقلية اجتماعية لخبرات الجماعة في سياق برنامج حديث لا يفضي إلى إصلاح شكاوى محددة فقط، كقضية النساء، بل بحاجة إلى إصلاح كل القضايا الجوهرية. أما نقطة البدء فهي تحرير الأفراد والجماعات من أجل السعي وراء ما يعتبرونه سبلاً جديدة واعدة للتطور. إن الخبرة التاريخية للأمة أصبحت عديمة الجدوى الآن، ولا يمكن توظيفها الآن من أجل خدمة مصالح المسلمين في العالم الحديث الذي يتطلب تفكيراً جديداً[٩٩].

يقود كل هذا الترابي إلى الدعوة إلى فقه جديد لا يقوم على التاريخ بل على التجارب الحديثة. ويعتبر الترابي أن فقهاً إسلامياً حديثاً يقوم على حرية البحث من دون تعقيدات الماضي التي فرضها الفقهاء ويقوم على تقليل تدخل الدولة، قادر على تزويد المسلمين بالأدوات المناسبة لبدء نهضة إسلامية. وفي هذه العملية يجب أن يكون دور الدولة شكلياً، أي إعمال الشورى وتقنين آراء الناس. كما يجب أن تمتنع الدولة عن فرض رؤيتها على العامة وأن تسمح لقيام جيل جديد من الفقهاء الذين يقومون بتطوير وإعادة ترتيب الفكر الإسلامي. إذ يجب أن لا تمتلك المؤسسات الرسمية الحق الجماعي في التشريع والتفكير[١٠٠]. كما يرى الترابي أن الحرية الشاملة هي حق مطلق، والمبدأ المؤسس لحياة الجماعة. وعلى الأخص، ينفي الترابي حق الدولة في فرض آراء فقهية حتى ولو كانت من المذاهب الأربعة المعتبرة عند السنة، إذ إنَّ مثل هذا العمل يفضي إلى تدخل الدولة في حياة الجماعة، وينتهك مفهوم الشورى. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل الشرعية الجماعية التي تعلي من شأن سلطة الجماعة على سلطة الدولة[١٠١].

ولا يعني هذا للترابي أن على الجماعة أن تكون دائماً على رأي واحد. بل على العكس من ذلك، يعتقد الترابي أن وجود رأي عام واحد قد يؤدي عدم التقدم وإلى التشدد في التغيير. ومع أن الآراء التي يعبّر عنها في وسائل الإعلام لا تشكل بديلاً عن الشورى، إلا أن على صناع القرار أخذها بالحسبان. ومع أن إجماع الفقهاء غير ملزم للجماعة، إلا أن على الدولة أيضاً أخذه بالحسبان. إلا أن الأمة غير خاضعة لا للعلماء ولا لوسائل الإعلام. ومن وجهة نظر الترابي، فإن التفسير الديمقراطي للإسلام يتطلب قيام علاقات ملائمة بين الدولة والإفراد والمجتمع ومؤسساته[١٠٢].

---

(٩٩) الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، ١٣٣ ـ ١٣٥ و١٦٠ ـ ١٦٥.

(١٠٠) حسن الترابي، **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١٨ ـ ٢٥ و٣٢ ـ ٣٥.

(١٠١) الترابي: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧ و٤٢ ـ ٤٥، و**تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٢٦ ـ ٣١، ٣٦ ـ ٤٩، ٥٤ ـ ٦٣، ٧٦ ـ ٧٧، ١٤٨ ـ ١٤٩ و١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٠٢) الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٦٨ ـ ٧١، و**قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن**، ص ٧٢ ـ ٧٧ و٨٠ ـ ٩١.

إن الحرية الإصلية هي حرية التعبير والمعتقد؛ فالله لا يجبر الناس على الإيمان بل يدعوهم إليه. وإذا كان هذا هو الوضع مع الإيمان فمن باب أولى أن الأمور السياسية هي كذلك. فالإنسان من دون حرية عند الترابي يخسر روحه وجوهر الدين ويصبح كالحيوان. فمن وجهة نظر إسلامية، لا يمكن إذاً، تبرير الاستبداد، كما إنَّ الشريعة تدعو الناس إلى التعبير عن آرائهم. إلا أن حكام اليوم يجبرون الناس على اتِّباع أيديولوجيات وبرامج سياسية تؤدي إلى تهميش الجماعة. وبسبب أن الالتزام الفردي الحقيقي يجب أن يكون للإسلام الذي يحرر الفرد من الخضوع لأيديولوجيات مفروضة، يقف الترابي ضد تقييم الفرد من خلال علاقته بالدولة. فالفرد لا يحق له تسليم حريته الأصلية للمؤسسات وللمجتمع؛ وكل مأسسة لهذا الحق هي إلغاء له[١٠٣].

ويعطي الترابي بعض الأمثلة على السلطات التي أعطاها الإسلام للجماعة وللأفراد. فالمجتمع المسلم، على سبيل المثال، له حق التشريع وحق فرض الضرائب. ويقارن الترابي بين الغرب الذي سلم حقَّي التشريع والضرائب للدولة والمجتمعات الإسلامية التي لم تمنح الدولة أو تفوضها هذين الحقين. وبعبارات أدق، فإن مثل هذه الحقوق هي حقوق اجتماعية، لا سياسية. إن تسليمها للدولة يمنع تطوير المجتمع المستقل ويربطه بالدولة وحكامها. ومن ظواهر سلطة المجتمع الحديثة التي ينظر إليها الترابي هي الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية. فالحزب السياسي يعبر عن تعاون ومصالح ووحدة الأفراد؛ لذا، فإن تعدد الأحزاب قد يكون تعبيراً عن الشورى بطريقة منظمة[١٠٤].

إلا أن مثل هذه الحرية يجب أن لا تؤدي إلى تقسيم المجتمع الإسلامي إلى جماعات متناحرة أيديولوجياً، كما حدث في تاريخ الإسلام، حيث انقسم المجتمع إلى سنة وشيعة. ومع أن الترابي يحث على التعددية إلا أن حسن تطبيقها يقوم على السياق التوافقي حيث هناك التزام بمجموعة من المبادئ تمنع تقسيم المجتمع وتقيم التوازن بين الحِرية والوحدة[١٠٥]. ويعتبر الترابي المسجد على أنه المؤسسة التي تمثل أفضل نموذج لروح الديمقراطية الإسلامية. فهو مكان تأسس على الروابط الأيديولوجية ومكان توحيد التوجهات السياسية والاجتماعية. والأكثر أهمية من ذلك أنه هو النموذج الأصلي للوحدة الاجتماعية والتضامن والتنظيم الموحد والتواصل والقيادة. إن الواجهة الديمقراطية للدين تتضح في إقامة الصلاة حيثُ إنَّ إمامتها تعود للجماعة، ولا يمكن شرعاً فرضها على الجماعة، وفي المساواة من دون التمييز بين العرق والأصل والثروة، تتغلغل في جميع

---

(١٠٣) المصدران نفسهما، ص ٦٨ ـ ٧١، و١٩ ـ ٢٨ على التوالي.

(١٠٤) الترابي، **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**، و**الدين والفن**، ص ٢٠ ـ ٢١ و٢٩ ـ ٣٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٧ و٤٤ ـ ٤٧.

القضايا الدينية. وهذا هو المثال الذي يجب أن تكون عليه السياسة(١٠٦).

ويخفض الترابي سلطة الدولة إلى الحد الأدنى ويزيد من سلطة الفرد إلى الحد الأقصى، وهو رأي غير مسبوق في تاريخ الفكر الإسلامي. فهو يعتقد أن الشورى إلزامية في عملية تقرير المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو بخلاف ما يراه معظم الفقهاء من حيث عدم إلزامية الشورى؛ فالترابي يريد تمكين الجماعة بطريقة حديثة وجديدة. فكل إجماع تتوصل إليه الجماعة من دون معارضتها لنص ثابت يصبح له سلطة تقريرية وإلزامية، سواء كان ذلك يتعلق بالشكل أو المحتوى. كما إنَّ للشورى أن تتخذ أي شكل، كمجلس النواب أو مجلس الشورى أو أي مجلس تمثيلي. إلا أن الثابت أنه لا بد من وجود مؤسسة تراقب أعمال المؤسسات التمثيلية من حيث عدم معارضة قراراتها وتشريعاتها النصوص الثابتة للشريعة الإسلامية(١٠٧).

ومن الواضح أن تقبّل الترابي للديمقراطية هو شكلي بالدرجة الأولى لأنه لا يؤسسها على العقلانية وحدها أو التاريخ وحده. على العكس من ذلك، فهو يؤسسها على الدين نفسه، الذي كان يعتقد أنه غير قادر على استيعاب أو الدعوة إلى الديمقراطية بكل تنوعاتها. وفي الشرق الأوسط، يبدو أن تأسيس الديمقراطية على الدين ومبادئه يقوي منها على المستوى الشعبي، بينما تؤدي علمنتها من قبل الدولة إلى إيجاد حالة من المواجهة بين الدولة والشعب. والقول بأن النص القرآني هو المرجع الأعلى والقوة المؤسسة للديمقراطية يجعل منها وسيلة سياسية واجتماعية ثابتة في تقدير عمل الدولة والحاكم والمحكوم. وبهذه الطريقة يمكن اعتبار أن هيكلية الدولة الشرعية تتعلق بالمجتمع وبالشريعة، وهما سلطتان أرفع من القانون الوضعي للدولة. ولهذا السبب قام الترابي بأسلمة الديمقراطية: فالشريعة في هذا السياق تصبح سلطة شعبية، أرفع من قانون الدولة، إذ إنَّها مستمدة من الجماعة، لا الدولة. ولهذا، فإن مؤسسات الدولة وسياساتها تتوازن مع المؤسسات الشعبية وإرادة الجماعة(١٠٨).

بهذه الطريقة، يتشرعن خطاب التعددية عبر السلطة التأسيسية للنص الديني وقراءته في سياق يغلب عليه الغرب وخطابه. إلا أن الترابي يعتقد أن خطاب التعددية هذا يتشكل من أجل تأسيس أرضية مشتركة مع الغرب، ما يؤدي إلى الحوار. كما يعتقد الترابي أنه من واجب الحركة الإسلامية في العصر الحديث الانفتاح على العالم كله من أجل نشر رسالتها بعد فترة الانعزال. فلا يمكن العالم الإسلامي بعد اليوم الانعزال عن العالم، كما يجب

---

(١٠٦) حسن الترابي، **الصلاة عماد الدين** (بيروت: دار القلم، ١٩٧١)، ص ١٢٤ ـ ١٣٣، ١٣٨ ـ ١٤٧ و١٥٦ ـ ١٥٨.

(١٠٧) الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٢٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٥، ٦٦ ـ ٦٨، ٧٥، ٩٣ ـ ٩٤، ٩٧ و١٦٢ ـ ١٦٣.

عليها مخاطبة المسلمين الموالين للغرب. وللغرب اليوم الخيار بين محاورة المسلمين أو شرعنة صدام الحضارات، وهي مقولة أصبحت شائعة في العالم كله[١٠٩]. ويخلص الترابي إلى أن الصراع الحقيقي في العالم ليس صراعاً سياسياً بين الشرق والغرب بل هو صراع ميتافيزيقي بين التوحيد والشرك وبين جاهلية العالم وحاكمية الله.

ولهذا، على الحركة الإسلامية التي تقود الصحوة الإسلامية، أن تحضر نفسها لحوار مفيد مع العالم وعلى كل المستويات: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وبخاصة الفكرية[١١٠]. وعلى المسلمين مخاطبة الآخر من خلال تعدد وجهات النظر، وكذلك على المجتمعات الإسلامية والغربية تجاوز الصراع التاريخي وسفك الدماء من أجل تقريب أجزاء العالم بعضها من بعض. وتشتمل أجندة الترابي للحوار على حرية نقاش قضايا الثقافة والحضارة والسياسة والاقتصاد والمعلومات والمجتمع والفنون وقضايا أخرى. كما إنَّ الحوار بين الغرب والحركة الإسلامية لا بد من أن يشتمل على مسألتين: **أولاً**، الاجتماع السياسي الإسلامي وأبعاده السياسية، بما فيها التمثيل الشعبي غير الصحيح والاضطهاد السياسي والاضطراب السياسي؛ **ثانياً**، النظام السياسي الإسلامي وقضايا تغيير الإنسان والمجتمع والشورى والديمقراطية، والحركة الإسلامية والنظام العالمي الجديد. فعند الترابي ليس هنالك لا نهاية للتاريخ، كما إنَّ صدام الحضارات ليس بالضرورة هو غاية البشرية، وهذا إذا ما عملت البشرية على إنقاذ نفسها من البؤس والكوراث[١١١].

ولا يبتعد راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس من مواقف الترابي. فهو يشدد على الحاجة إلى احترام الحريات الشخصية والعامة وكذلك حقوق الإنسان التي تدعو التعاليم القرآنية والمواثيق الدولية إلى الالتزام بها. كما إنه ليس هناك من تناقض بين هذه الحريات والإسلام لأنها تتعلق بحرية التعبير والاجتماع وكذلك بالمشاركة السياسية والاستقلال ونبذ العنف ومنع قمع حرية الرأي. كما إنَّ مثل هذه الحريات يمكن أن تكون جسراً للحوار والتعايش بين المجتمع والدولة والحاكم والمحكومين[١١٢].

علاوة عن ذلك، يربط الغنوشي ما بين شرعية النظام السياسي وشرعنته حرية قيام الأحزاب السياسية وفئات المجتمع المتعددة بالتنافس السلمي على السلطة وقضايا السياسة والاقتصاد والمجتمع. وعلى مثل هذا النظام السياسي القيام بانتخابات سياسية حرة لكل

---

(١٠٩) حسن الترابي، «أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب،» **شؤون الأوسط**، العدد ٣٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٨٠.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٨.

(١١٢) راشد الغنوشي، «مستقبل التيار الإسلامي،» **منبر الشرق**، السنة ١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٣ ـ ٣٢؛ **بيروت المساء**، ١٥/ ٥/ ١٩٩٣، ص ١٥، وعطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» ص ١١٦ ـ ١١٧.

المؤسسات التمثيلية، إذ إنَّ سلطة الشعب، المؤسسة على حاكمية الله، هي أعلى سلطة في المجتمع، وهي التي تفضي بالشرعية إلى النظام السياسي. وبقبوله حرية التجمع يتقبل الغنوشي قيام الأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية وحتى الحزب الشيوعي[١١٣]. كما إنه يمكن مجموعة من المواطنين أن ترتئي أنه من الأفضل قيام أحزاب غير دينية من أجل الصالح العام. وهذا لا يفضي بالضرورة إلى مخالفة الشرع، إذ إنَّ التعددية، وحتى في قضايا الإيمان، يشرعها الدين. ويمثل النص الديني مصدر الحقيقة ومرجعيتها واستيعابها، بينما يعبر عنها في طرق متعددة ومناهج مختلفة ما يعكس التركيبات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. لذا، لا بد من إطلاق كل الإمكانيات في عملية التطور وإعادة صياغة الفكر الإسلامي[١١٤].

وكان حسن البنا قد اعتبر، قبل الترابي والغنوشي، بأنه إذا كان المجتمع يرى أن الدين هو أحد مقومات الدولة، فيجب عدم تحويل الصراعات السياسية إلى حروب دينية بل يجب حلها عبر الحوار. أما الأفراد فيتمتعون بكل الحقوق والواجبات ذات الطبيعة الدينية والمدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أساس مفهوم التعددية أو عملية تحرير العمل السياسي والاجتماعي. لذا، يرى البنا أن النظام السياسي يجب أن يشتمل على مجموعات دينية وسياسية واجتماعية متعددة كالمسيحيين واليهود والذين يشكلون مع المسلمين وحدة في المصالح والخير الإنساني والإيمان بالله والكتب السماوية[١١٥].

ويعتبر البنا أن الحالة الأصلية في الحياة هي السلام، لا الصراع. إلا أنه في بعض

---

(١١٣) راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث** (بيروت: دار الجيل؛ الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٣٤ ـ ٣٥، ومحمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٦.

(١١٤) راشد الغنوشي: «الإسلام والغرب،» **الغدير**، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٩٠)، ص ٣٦ ـ ٣٧، و«الحوار،» **قراءات سياسية**، السنة ١ العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ١٤ ـ ٣٧؛ عبد القادر الزغل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ John E. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991), pp. 426-438, and Gudurn Kramer, «Liberalization and Democracy in the Arab World,» *Middle East Report*, vol. 22, no. 174 (January-February 1992), pp. 22-25.

(١١٥) حسن البنا، **السلام في الإسلام** (بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١)، ص ٢٧ ـ ٣٧، وعطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» ص ١١٥ ـ ١١٦. ولآراء متشابهة، انظر: تقي الدين النبهاني: **التكتل الحزبي**، ط ٢ (القدس: [د. ن.]، ١٩٥٣)، ص ٢٣ ـ ٥٧، **ونظام الحكم في الإسلام** (القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢)، ص ٥٦ ـ ٥٩.

الأحيان، وعند مواجهة بعض الصعوبات الجماعية كالطمع والاعتداء، فعند ذلك يتوجب القتال. كما إنَّ الدفاع عن النفس والأمة والحياة والممتلكات والدين هو واجب شرعي. كما يمكن المسلمين الدفاع عن عقيدتهم ضد الهجمات العقائدية ومحاربة أولئك الذين يتخلون عن مواثيقهم وعهودهم. إضافة إلى ذلك، يمكن المسلمين شن الحرب من أجل الدفاع عن الشعوب المقهورة حيثما كانوا. وعدا ذلك، فإن الإسلام يحرم الحروب[١١٦]. كما يرى البنا أنه بسبب أن الإسلام يحارب الاستعمار، فإنه لا يمكن أن يكون قوة مستعمرة للآخرين، لأن الشعوب هم أحرار في حكم أنفسهم. فالإسلام يدعو إلى الجهاد من أجل حماية الأمة ونشر رسالة الإسلام، وهذا إذا ما حورب الإسلام. إلا أن الإسلام يشجع على الحلول السلمية عند سلامة النيات، فالنبي (ﷺ) تقبل اتفاقيات السلام والتحكيم مع غير المسلمين[١١٧].

وكان تقي الدين النبهاني من أتباع حسن البنا ومؤسس حزب التحرير في الأردن وفلسطين. ودرس النبهاني في جامعة الأزهر وتخرج عام ١٩٣٢، ثم عمل كمدرس في الضفة الغربية وفي المحاكم الشرعية وأصبح قاضياً عام ١٩٤٥. وهرب إلى سوريا عام ١٩٤٨ بعد حرب فلسطين ثم عاد إلى القدس وعمل كمستشار في محكمة التمييز وبقي فيها حتى عام ١٩٥٠. وقد تبنى الفكر البعثي لبعض الوقت وكتب كتاب **إنقاذ فلسطين**. ثم أصبح عضواً في الإخوان المسلمين في فلسطين قبل أن يؤسس حزب التحرير الإسلامي في عام ١٩٥٢.

ويقول النبهاني إن الحياة الحزبية لا بد أن تتأسس على جملة من المبادئ التي تعطي الجماعة حق العمل. وهذه هي الطريقة الوحيدة عنده التي تفضي إلى نشأة الحزب وبالتالي تمثيل الجماعة والضغط من أجل التطور الإيجابي. ومن دون الدعم الشعبي، فإن مؤسسات المجتمع الأهلي لا يمكنها العمل بشكل سليم[١١٨]. وفي التكتل الحزبي يتقبل النبهاني التعدد الحزبي كتعبير عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنه يتحسر على خسارة الحركات الإسلامية فرصاً كثيرة للعمل السياسي بسبب عدم وجود وعي حقيقي لأهمية العمل الحزبي.

ويتصور النبهاني عملية التغيير في ثلاث خطوات: **الأولى**، الدعوة إلى برنامج الحزب، **الثانية**، التفاعل الاجتماعي من أجل نشر الوعي بأهمية القضايا الأساسية، **وثالثاً**، السعي إلى السلطة من أجل الحكم باسم الجماعة. وعلى الحزب أن يقوم دائماً بدور المراقب ويجب عدم استيعابه في هيكلية الدولة. فاستقلاليته عن الحكومة تفضي إلى صدقيته.

---

(١١٦) البنا، المصدر نفسه، ٤٩ ـ ٥٦.

(١١٧) حسن البنا، **مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ص ٣٠٨ ـ ٣١٠.

(١١٨) النبهاني، **التكتل الحزبي**، ص ٢٣ ـ ٢٥.

وبينما دور الحكومة هو تنفيذي في تمثيلها للناس، فإن دور الحزب هو عقائدي. وعلى الحزب أن يراقب الحكومة بشكل دائم من أجل منع الحكومة من الابتعاد عن المجتمع، والاستجابة بشكل إيجابي. وإذا ما مثلت الحكومة الحزب، يجب على الحزب أن يبقى قوة اجتماعية تشرف على عمل الحكومة. بمعنى آخر، إن مؤسسات المجتمع الأهلي هي أرفع من الحكومة التي يجب عليها الخضوع للمطالب والمصالح الشعبية. ومن الطبيعي عند النبهاني أن لا تتعارض كل هذه الأمور مع تعاليم الشريعة الإسلامية[١١٩].

وهناك مفكرون آخرون كمحمد سليم العوا يتخطون مثل هذه المقولات ويعالجون بشكل مباشر قضية التعددية. يقول العوا بالضرورة المطلقة للديمقراطية والتعددية. ويرى أن الإسلام متهم خطأً بأنه معادٍ للتعددية والمجتمع التعددي. ويعتبر العوا أن التعددية هي تقبل الاختلاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي وغيرها، لأن مثل هذا الاختلاف هو طبيعي، كما إنه مسموح به دينياً[١٢٠].

ويحدد العوا ستة مفاهيم في الإسلام تجعل منه فكراً تعددياً ومتسامحاً، وهي أن الإسلام لا يحدد نظاماً سياسياً واجتماعياً محدداً بل مبادئ عامة، أنّ الحاكم يجب أن ينتخب من الجماعة عبر الشورى، أن الإسلام يسمح بالحريات الدينية ما يشرع الحريات الأخرى، أن الناس متساوون في الحقوق والواجبات، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فريضة دينية جماعية، وأن الحكام مسؤولون أمام الجماعة[١٢١]. إلا أن شرعية التعددية عند العوا ترتبط بشرطين، **أولاً**، أن لا تخالف أسس الشريعة، **وثانياً**، أن تكون لصالح الجماعة. وعدا ذلك فإن للأفراد والجماعات الحق في التجمع بالشكل الذي يرتأونه مناسباً، وبخاصة عبر الأحزاب السياسية التي يمكن لها الحد من تحجيم الحريات والاستبداد[١٢٢].

ويرى العوا أن المجتمع المدني يقوم عندما تكون المؤسسات التي تريد العمل السياسي حرة من دون تدخل الدولة في عملها. وبما أن مؤسسات المجتمع تتغير من حين إلى آخر، لا يحدد العوا مؤسسات بعينها تجعل من المجتمع الإسلامي مجتمعاً تعددياً بل ينظر إلى عمل المؤسسات. ففي الغرب، تعتبر الاتحادات والنوادي والكنائس من مؤسسات المجتمع المدني؛ وفي العالم الإسلامي، تقوم المساجد والكنائس والأوقاف والمهن والحارآت بعمل

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٥٧.

(١٢٠) محمد سليم العوا، «التعددية السياسية من منظور إسلامي،» **منبر الحوار**، السنة ٦، العدد ٢٠ (شتاء ١٩٩١)، ص ١٢٩ ـ ١٣٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(١٢٢) محمد سليم العوا: المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ و١٥٢ ـ ١٥٣، **وفي النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق: ١٩٨٩)، ص ٧٧.

مؤسسات المجتمع المدني. وهذه المؤسسات هي مهمة لا لذاتها بل من أجل وظيفتها. وعلى المسلمين تطوير الطرق الموصلة إلى التعددية، كما ينبغي عليهم عدم تقليد المؤسسات الغربية من أجل قيام مؤسسات مدنية أهلية(١٢٣).

ولا ينكر العوا أن الاستبداد كان الاتجاه العام للدولة العربية الإسلامية، لكن هذا لا يعني أن الإسلام بطبيعته معارض للتعددية والديمقراطية. ويوظف العوا أمثلة تاريخية كالدولة الإسلامية الأولى من أجل الدلالة على أن الاستبداد ليس له شعبية عند الجماعة. كما إنَّ الممارسة التاريخية ليست لها سلطة تأسيسية تفرض على الجماعة في العصر الحديث. ويرى العوا ضرورة إعادة تنظيم المجتمع من أجل بعث المؤسسات المدنية في إطار حر وبعيد عن سلطة الدولة. إلا أن الظروف الحالية تعيق عملية إنتاج المؤسسات المدنية التي تهدف إلى خدمة مصالح الجماعة. أن المؤسسات الموجودة حالياً في المجتمعات الإسلامية منعت من ممارسة تمثيل القوى الأهلية ما جعلها تعمل في الخفاء. لذا يدعو العوا إلى إعادة إحياء المجتمع المدني من أجل تحرير المجتمع من سلطة الدولة ومؤسساتها التي لا تمثله(١٢٤).

---

(١٢٣) العوا، «التعددية السياسية من منظور إسلامي،» ص ١٣٤ ـ ١٣٦، و**الحياة**، ٣/ ٨/ ١٩٩٣، ص ١٩.

(١٢٤) العوا، في: **الحياة**، ٣/ ٨/ ١٩٩٣، ص ١٩؛ محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ٣٧، ورسلان شرف الدين، «الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي**، ص ١٨٠.

الفصل الثالث

جذور الحقوق الشرعية في العصور القديمة والوسيطة ومفاهيمها الإسلامية الحديثة، حقوق الإنسان



أولاً: جذور الحقوق الشرعية في العصور القديمة والوسيطة

إن حقوق الإنسان في الإسلام هي مبادئ إنسانية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وهي أيضاً من أهداف الشريعة الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فهي تشتمل على مبدإ الدفاع عن النفس كحق وواجب. إن الطبيعة الملزمة لحقوق الإنسان تستمد اليوم من الشريعة نفسها. وبمعنى آخر، فإن الحقوق الشرعية ليست مؤسسة على مبادئ فلسفية، أو إنسانية فقط، بل هي من وجهة النظر الإسلامية الكلاسيكية، حقوق دينية على الدولة تأمينها. فالحرية، على سبيل المثال، ليست هدفاً في حد ذاتها بل هي وسيلة لتحقيق أهداف الشريعة. على هذا، فهذه الحقوق ليست مجرد حقوق شخصية بل لها مدلولات اجتماعية تأخذ في الاعتبار حقوق الآخرين. وعلية، فالحقوق الشرعية تشتمل على حقوق الأفراد والجماعات في محاولة لموازنة السلطة الاجتماعية مع الحق الفردي. فحقوق الإنسان في الإسلام هي إذاً، حقوق عقدية تعمل على تحقيق أهداف الوجود الإسلامي. ومن هذا المنظور، فالإنسان لا يولد حراً، فقط، بل عليه التحرر من الأهواء والغرائز والرغبات، من خلال تحمل مسؤوليته تجاه نفسه وجماعته والإنسانية.

وتشمل حقوق الإنسان في الإسلام الضرورات الخمس، وهي حقوق الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهي تسمى ضرورات لأنها مع كونها حقوقاً فردية فهي أيضاً واجبات فردية. على سبيل المثال، فإن حق النفس أن تحتوي على حق الكرامة، المادية والمعنوية. لذا، لا يمتلك الإنسان حياته، فهي لله. لذا، لا يجوز للإنسان قتل نفسه أو الإضرار بجسمه، علاوة على قتل الآخرين والإضرار بأجسامهم[1].

إن الحرية هي وسيلة للإنسان للمحافظة على الحقوق الخمسة وتطويرها. وهذه الوسيلة لا يجوز منعها لأنها مرتبطة بالضرورات الخمس وبالتالي تصبح ضرورية بحد ذاتها. وإذا ما كانت الحرية شرطاً ضرورياً للمحافظة على هذه الحقوق، فإنه على الفرد والجماعة والدولة

---

(١) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد؛ ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ٦ ج (الخبر، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٢٢٢؛ فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، ٢ ج (دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨)، ص ٨١ ـ ٩٥، **والقرآن الكريم**: «سورة محمد،» الآية ٤؛ «سورة النساء،» الآية ١٠٤؛ «سورة التوبة،» الآية ٩، و«سورة الملك،» الآيتان ١ ـ ٢.

المحافظة عليها لأنه من دونها لا يتمكن الفرد من التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات. لهذا، العلاقات الإنسانية الخيرة تتطلب تطوير المناخ المواتي لممارسة هذه الحقوق كأهداف للشريعة. وتصبح هذه الشروط حقوقاً عامة أخلاقية ومادية. وهذه تشتمل على كل أوجه الحياة والحقوق المستمدة من الحقوق الشرعية، كالشورى وحرية المعتقد والتعبير والتربية وحقوق أخرى. والإمام الغزالي يزودنا بحقوق أخرى، كحق الصحة والجيران والأقرباء كالإخوة والأخوات والوالدين والأبناء والأطفال والضعيف والفقير. كما إنَّ الحقوق الأخلاقية تحتوي على المعاملة الجيدة والنصيحة والمساعدة والتسامح والإخلاص والأمانة[٢].

وهذه حقوق وواجبات لأنها تمثل وظائف الحقوق، التي تفضي إلى تكامل إنساني واجتماعي وسياسي واقتصادي، وكل هذه تحسن نوعية الحياة. لذلك، فإن ضرورة حفظ النفس والدين والحياة والعائلة والثروة تحتاج إلى إعادة النظر في معنى الحق وتطوره حسب التطور المادي والمعنوي للإنسانية. ومع أن هذه الحقوق هي ثابتة من حيث المبدأ، إلا أن وجودها المادي يتغير من سياق إلى آخر ومن فترة إلى أخرى. وهكذا، فإن التطبيق المناسب لهذه الضرورة يتطلب ممارسات مرنة في سياقات متعددة. وفي سياقات معينة، يعني هذا أن الحقوق المستمدة منها قد تزيد وقد تنقص. وفي سياقات أخرى، قد تكون هذه الضرورة هي الحق الأساسي، وفي البعض الآخر، قد يكون التساوي أو حرية التعبير هو الحق الأساسي. وهكذا، فإن الرؤية التي وضعها مفكرو القرون الوسطى والتي استُمدت منها الحقوق في المجتمعات الإسلامية قد لا تكون مناسبة اليوم، وبخاصة أن السياقات المادية والمعنوية للحقوق قد تغيرت ليس فقط في المجتمعات الإسلامية، بل في العالم كله، وفي كل الأديان والثقافات؛ وبالتالي فإن حقوق اليوم يجب أن تعكس حقائق اليوم.

وبينما ترتكز حقوق الإنسان في الغرب على الفردية، فإن الحقوق الشرعية في الفكر الإسلامي القديم والوسيط كانت ترتكز على المصالح العامة للمجتمع[٣]. إلا أن هذا لا يعني أن هذا الفكر قد رفض الحقوق الفردية، لكنه شدد على أن هذه الحقوق يجب صياغتها في الواقع الاجتماعي وإلا سيكون هناك صدام ما بين الأفراد والمجتمع، وهو ما ليس في صالح الأفراد أو المجتمع. فالعدالة صاحبت دائماً الحرية من أجل توجيه مسارها. فالحرية الفردية التي لا تأخذ بعين الاعتبار مصلحة الجماعة كانت تعتبر غير عادلة. ويجب ألا تكون المصلحة الفردية التي تخدمها الحرية عائقاً أمام المصلحة العامة. ومن الضروري إذاً، أن يقوم توازن بين المصالح الفردية الاقتصادية المتعددة، كما إنه لا بدّ من التوازن بين مصالح الأفراد والمصلحة العامة[٤]. وإذا كانت الحرية لا تخدمها، كحفظ النفس وتطور الإنسان، فإنها تفقد حالتها

---

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٢١٨ ـ ٢٤٠ و٢٧٩.

(٣) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٧، والدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ١١١ ـ ١١٥.

الشرعية وتصبح معارضة لهدفها الأصلي، فالحرية يجب أن تجلب النفع وتمنع الضرر[٥].

كل هذا لا يعني أن الحق هو وظيفة اجتماعية فقط، إذ بهذا يفقد الحق معناه. ومن الأفضل القول إن للحق جوهراً عندما نخدم مصلحة الفرد والجماعة. إن حق التملك، مثلاً، هو حق أساسي لا يمكن إلغاؤه. إلا أن تنظيمه لا بد أن يأخذ في الحسبان مصالح الجماعة. ومع أن حق المرأة لم تتم معالجته بحجج حديثة، ولا يتوقع أحد أن يقوم علماء الدين في العصور الوسيطة بذلك، فإن حقوق المرأة، كما يراها التقليديون، تم الاعتراف بها منذ بدايات الإسلام. فالإسلام ينظر إلى الرجال والنساء على أنَّ لهم أصلاً واحداً، وعليه فهم متساوون أخلاقياً وعلمياً واجتماعياً ودينياً. إن استقلالية المرأة تظهر من خلال حقها في الميراث والتملك. إلا أن كل هذا ارتبط بنظام اجتماعي أساسه العائلة[٦].

ويقول بعض العلماء إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست فقط حقوقاً طبيعيةً بل هي حقوق شرعية بسبب خلافة الإنسان في الأرض. فهي إذاً، حقوق فقهية مستمدة من الفقه. فالحدود شُرِّعت من أجل حماية حقوق الإنسان الضعيف، وكلما زادت حدة العقوبة تأمنت الحقوق[٧]. ويبدو أن العدل هو أحد المفاهيم التي لقيت اهتماماً شديداً في الفكر الإسلامي السياسي وبالتالي تطوير حقوق الإنسان في النظرية الكلاسيكية الإسلامية. ومع أن حقوق الأفراد ارتبطت واستُمدت من الحقوق الشرعية، إلا أن حقوقاً اجتماعيةً تم التوافق عليها، مثل منع التجسس والعدوان والظلم وكذلك الحقوق الأخلاقية كمنع الحسد والكبر والإساءة. ومثل هذه الرؤية للحقوق جعلت الدولة مسؤولة عن تنفيذ هذه الحقوق. ومع أن الحرية كانت حقاً مكتسباً ومبدأً معتبراً، إلا أنه ارتبط دائماً بمفهوم العدل والقانون. فالقرآن الكريم ربط الحكم الجيد بحسن تطبيق العدالة[٨]. وهذا المبدأ العامّ لم يقتصر على المسلمين بل شمل البشرية جمعاء. على سبيل المثال، إن توزيع الزكاة والصدقات كان مقصده مساعدة كل المحتاجين، سواء كانوا مسلمين أو غير ذلك[٩]. ويلخص ابن تيمية نظرة فقهاء للعدالة عبر قوله: إن الحاكم الذي لا يطبق العدالة ويعمل من خلال مسوّغات عرقية ولغوية وطائفية وغيرها، فهو خائن لله ولرسوله[١٠].

---

(٥) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣١ و٣٣١؛ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية** (الدار البيضاء: مكتبة المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٤ ـ ٤٩.

(٦) في النظرية التقليدية حول دور المرأة وحقوقها، انظر: محمد خيرات، **المرأة في الإسلام** (القاهرة: دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٧٥).

(٧) محمد مفتي ومحمد أحمد سامي الصالح الوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**، كتاب الأمة؛ ٢ (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠)، ص ٣٥ ـ ٤٢.

(٨) في العدل، انظر: **القرآن الكريم**: «سورة النساء،» الآية ٥٨؛ «سورة المائدة،» الآية ٨، و«سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٩) انظر: المصدر نفسه: «سورة الحشر،» الآية ٧؛ «سورة التوبة،» الآية ٦٠، و«سورة سبأ،» الآية ٢٨.

(١٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الفكر الحديث، [د. ت.])، ص ٦ ـ ١١

وهكذا، فإن الدولة مسؤولة عن تأمين حقوق الناس في هذا السياق. على سبيل المثال، إن حق الخصوصية وحرمة التجسس أو التدخل في حياة الناس الخاصة لا يمكن تأمينها من دون سياق الدولة القوية. ويلخص الماوردي آراء الفقهاء في هذا المجال فيقول: لا يمكن التدخل في الحياة الخاصة للناس من دون عذر واضح وسوء تصرف أو خرق للشريعة[11]. إن حرمة الحياة الخاصة قد أقرها النبي نفسه والقرآن الكريم. لقد حرم النبي (ﷺ)، مثلاً، دخول منزل ما من دون إذن صاحبه. إن فقهاء الحنبلية والحنفية والشافعية والمالكية يتفقون، مثلاً، على أن للفرد الحق في الدفاع عن حياته الخاصة حتى ولو آذى من هاجمه، من دون عقوبة[12]. علاوة على هذا، فإن سياق العدالة ضروري، لأن الإسلام يحرم التعذيب[13]. فالتعذيب هو ضد كرامة الإنسان واستخلافه الذي منحه الله له. ويتفق أغلبية الفقهاء على ضرورة أن تُنفَّذ العقوبات، وحتى الحدود، بصورة عادلة ودقيقة. فالإسلام قد أقر عدداً محدوداً جداً من الحدود لمعاقبة قضايا كبرى، والعقوبات الأخرى يجب أن لا تتخطى هذه الحدود. لكن من الواضح أن العقوبة يجب أن لا تتحول إلى عملية تعذيب، إذ إن طبيعة العقوبة تختلف عن التعذيب[14]. ويرى ابن خلدون أن التعدي والظلم يفضيان إلى زوال الحضارة وتدمير الدولة. إن الحق المعتدى عليه يشكل ظلماً، والدولة التي تبيح هذا تمهد الطريق لدمارها وخراب حضارتها. لهذا، حرم الفقه الإسلامي الظلم[15].

الأقليـات

كانت دولة النبي (ﷺ) قائمة على الحرية الدينية، فالقرآن الكريم يخبر النبي (ﷺ) أنه ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[16]. لذا، فالإسلام لم يكره الناس على الالتزام بمعتقداته، بل أعطى الحرية السياسية للمعارضة شرط عدم تهديد الجماعة. كما أعطى الحرية الاجتماعية للأفراد والجماعات في تنظيم أنفسهم. كما إنَّ العدل كان هو أساس الحكم، فشمل كل الجماعات والأفراد وأوجه الحياة. وتأسس هذا النوع من الحكم على عدة آيات قرآنية[17]. ويشهد التاريخ الإسلامي على حسن تقبل الأقليات، وبخاصة اليهود والمسيحيون، على أساس الشريعة الإسلامية والأعراف التي كانت سائدة بين الجماعات التي شكلت الأمة ككل. لقد زود الفكر الإسلامي غير المسلمين حرية المعتقد وحمى ممارستهم الدينية، وهذا من حيث

---

(١١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: الوطن، [د. ت.])، ص ٣١٤.

(١٢) ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ١٥، ص ٣٨٠.

(١٣) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة النساء،» الآية ٩٢؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٥٨، و«سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

(١٤) انظر على سبيل المثال: ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ١٥، ص ٣٠٨، ومفتي والوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**، ص ٦٣ ـ ٧٠

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ص ٣٩٠.

(١٦) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(١٧) المصدر نفسه: «سورة النحل،» الآية ٩٠؛ «سورة النساء،» الآية ٥٨؛ «سورة الشورى،» الآية ١٥؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٥٢، و«سورة المائدة،» الآية ٨.

المبدأ، بالرغم من أن بعض الممارسات التاريخية خرجت عن معايير الفقه الإسلامي.

إن أهل الذمة هم جماعات غير مسلمة عاشت في العالم الإسلامي بعقد مع المسلمين. فالذمة تعني ببساطة الأمن، وعقد الذمة يعني أن غير المسلمين يصبحون أعضاء في الدولة الإسلامية، فيتمتعون بكل الحقوق ويلتزمون بكل الواجبات. وهو عقد تعقده السلطات الإسلامية مع غير المسلمين ويقوم، كأي عقد آخر، على القبول المشترك[18].

مثل هذا العقد يجعل الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية الأقليات والدفاع عنهم في مقابل دفع الجزية. أما غير المسلمين الذين يحاربون مع المسلمين فترفع عنهم الجزية، فيصبحون بذلك جزءاً عضوياً من الجماعة الإسلامية. إلا أن هؤلاء الذين يعيشون على هامش المجتمع الإسلامي الذي يحميهم، عليهم دفع الجزية[19]. بمعنى آخر، فإن غير المسلمين هم كالأفراد الذين يملكون إقامة دائمة، أو هم الذين اكتسبوا جنسية جديدة والذين لهم حقوق وواجبات تتعلق بمدى اندماجهم في المجتمع وخدمته. فالأرمن، على سبيل المثال، كان لهم جيش خاص بهم بحسب الاتفاقية مع الخليفة معاوية، التي نصت على الحكم الذاتي لأرمينيا، وعلى وقف دفع الجزية ثلاث سنوات ودفع ما يرتأونه بعد ذلك، وعدم إرسال جيوش إسلامية لتقيم فيها[20]. ولهذا، عامل الفقه الإسلامي شعوب الإراضي التي يحتلونها كالمسلمين في ضرورة التزامهم بالعقود التي يوافقون عليها. وهكذا، أصبحت معظم الأراضي التي غزاها المسلمون جزءاً من الدولة الإسلامية، بالرغم من معاملتها ككيانات شبه مستقلة. لكن مثل هذه الاستقلالية كانت تسقط عند عدم الالتزام بالعقد المتفق عليه. وشدد الفقهاء على ضرورة احترام العقود والمواثيق مع الكل. لذا، يقرِّع الإمام الأوزاعي حاكم بعلبك لاضطهادة مسيحيي جبل لبنان من أجل زيادة الضرائب المفروضة. ويعلمه أن الحكم القرآني ووصية النبي (ﷺ) يدعوان إلى احترام العهود وعدم تحميل أهل الذمة ما لا يطيقونه[21].

ويرى معظم الفقهاء، باستثناء الأحناف، أن الجزية هي تعويض عن حماية أهل الذمة. فيرى ابن رشد، الفقيه المالكي، على سبيل المثال، أن الجزية السنوية هي عبارة عن مبلغ مدفوع مقابل حماية الأقليات التي لا تقاتل أعداء الدولة. إذ إنَّ شرط دفع الجزية هو وجود

---

(١٨) أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **قاموس المحيط** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ٤، ص ١١٥.

(١٩) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٨)، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١؛ شفيق عوت، **أهل الذمة في مختلف أطوارهم وعصورهم** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩١)، ص ٥٤ ـ ٥٦، و J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquéte arabe jusqu'en 836*, bibliothèque des écoles françaises d'Athénes et de Rome; fasc. 117 (Paris: Fontemoing et cie (E. de Boccard), 1919), p. 56.

(٢١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

الدولة الإسلامية التي تدافع عن الأقليات. أما الماوردي، وهو فقيه شافعي، فيرى، أيضاً، أن الجزية هي مصدر لحماية الأقليات[٢٢]. وكان الفقهاء الأحناف هم الوحيدون الذين يعتبرون الجزية كعقوبة لعدم اعتناق الإسلام. لكن لو كان هذا صحيحاً لتم فرض الجزية على كل الأقليات، وليس فقط على الرجال القادرين مادياً. كما إنَّ الجزية لم تكن لترفع عندما يقاتل غير المسلمين مع المسلمين، أو عندما لا تتمكن الدولة الإسلامية من الدفاع عن الأقليات[٢٣].

إن اليهود وغيرهم هم من أهل الذمة، وكان عقد الذمة في الجاهلية يعطى من طرف قوي إلى طرف ضعيف. وقد أعطيت الجماعات غير الإسلامية عقد ذمة الله، وكان هذا العقد أهم عقد يعطى لطرف ضعيف[٢٤]. ويقول الأستاذ وات إن عقد الذمة يعني أن الجماعات الصغيرة محمية بذمة الله ورسوله، فكانوا يحافظون على أوضاعهم الداخلية في مقابل دفع بعض المال. لذا، كانت الترتيبات مع الأقليات تشتمل على الحماية من الأعداء الخارجيين، والاستقلال الذاتي، ودفع الجزية. وكانت مقولة أهل الذمة تعني في البداية، وحسب وات، الجماعة المحمية. وكانت الأقليات المحمية تشتمل على أهل الكتاب، وبخاصة اليهود والمسيحيون[٢٥].

وطبق النبي (ﷺ) أحكام الذمة أولاً على اليهود والمسيحيين في شبه الجزيرة العربية والمجوس في البحرين. كما طالب بمعاملة الأقباط في مصر كأهل ذمة. كما إنَّ الخلفاء الراشدين اتبعوا منهج النبي (ﷺ) في معاملة الأقليات، والذين دفعوا الجزية في مقابل مساعدة الدولة لهم. ومن الجدير ذكره، وعلى سبيل المثال، قصة عمر بن الخطاب الشهيرة عندما مر يوماً برجل أعمى كبير السن. وعندما سأل عمر اليهودي الفقير عن حاله، أخبره أنه وصل إلى هذه الحالة بسبب الجزية والحاجة وكبر السن. فأخذه عمر إلى منزله وأعطاه مالاً وأمر بإعطائه عطاءات من بيت مال المسلمين، وقال ما معناه إن على الدولة التعاطي مع هؤلاء الفقراء، فالدولة أخذت منهم في صباهم ولم تساعدهم في شيخوختهم. وعلى فراش الموت ينصح الخليفة الذي سيأتي بعده بحسن معاملة أهل الذمة والدفاع عنهم وعدم تحميلهم جزية لا يقدرون عليها[٢٦].

وكان غير المسلمين قادرين شرعاً على تقرير أسلوب التحكيم في القضايا الدينية والاجتماعية والفقهية لكن المسلمين لم يكن لهم هذا الحق. أما المسلمون فكان عليهم

---

(٢٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ص ٢٨٢، والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٣٨.

(٢٣) يموت، **أهل الذمة في مختلف أطوارهم وعصورهم**، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

(٢٤) W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Islamic Surveys; 6 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), pp. 49-50.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢٦) مروان القدومي، «السياسية الأموية تجاه أهل الذمة،» **الدعوة الإسلامية**، السنة ٥ (١٩٨٨)، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٣.

الخضوع للوحي وتشريعاته والنبي (ﷺ) وأقواله في أغلب الأحيان. إلا أنه عند تحدي سلطة النبي (ﷺ) من قبل اليهود أو المسيحيين كالادعاء مثلاً، أن الناجين من النار هم، فقط، اليهود أو المسيحيون، كانت آيات من القرآن الكريم يوحى بها لدعم آراء النبي (ﷺ) البشرية، لكن هذه الآيات لم تكن تشريعات سياسية، أو فقهية خاضعة للتنفيذ بالوسائل السياسية أو القهرية. إلا أن الأحكام السياسية كانت خاضعة للتنفيذ، لأنها كانت تخضع للمعاهدات السياسية[٢٧]. وفي المدينة كانت هناك حاجة إلى سلطة قضائية عليا تكون فوق الجميع[٢٨]. وكان النبي (ﷺ) بهذه الصفة يطبق الشريعة اليهودية على اليهود. وفي إحدى المرات، يخبرنا ابن هشام، أن بعض الأحبار، الذين اجتمعوا من أجل النظر في قضية زنى رجل متزوج مع امرأة متزوجة، قرروا عرض القضية على النبي (ﷺ) من أجل الحكم عليهما. وبعد النظر في القضية وسؤال بعض الأحبار عن الحكم اليهودي فأخبروه بعقوبة الرجم حتى الموت، في تلك الفترة، أمر النبي (ﷺ) برجمهما بحسب الشريعة اليهودية[٢٩].

إن الوضع القانوني لغير المسلمين، أو الذميين، تطور لاحقاً مع حكم الأمويين بحسب أعراف الإمبرطورية البيزنطية الشرقية ومعاملتها لغير مواطنيها. وحسب الأستاذ كولسن كان عقد الذمة الذي يوازي في القانون اليوناني مفهوم المستأمن، يتطلب من الجماعات اليهودية دفع الجزية في مقابل الحماية والمحافظة على الحقوق وتنفيذ شريعتهم وإدارة محاكمهم ومراكز العبادة[٣٠]. أما بعض أسباب خلاف اليهود مع النبي محمد (ﷺ) فكانت تعود، كما تقول كتب السِيَر، إلى معاداة اليهود للنبي (ﷺ) عبر رفض نبوته والخوف من انتشار سلطته وتحالف اليهود مع المنافقين ضد المسلمين ـ وهذا الموضوع سنبحثه لاحقاً. وبكلمة أخرى، كان صراعاً سياسياً على السلطة. كما إنَّ تغيير قبلة المسلمين من بيت المقدس إلى مكة دل على تغير العلاقة مع اليهود، على المستوى الفكري والسياسي. إلا أن أعمال النبي (ﷺ) كانت في الغالب ردات فعل على عمل ما يقوم به اليهود، أكثر من كونه عملاً مقرراً مسبقاً. ويخبرنا الأستاذ وات أنه كلما ابتعد اليهود عن تحدي المسلمين كان المسلمون أكثر تسامحاً، ويتركونهم لإدارة شؤونهم. إذ إنَّ اليهود وصلوا في معارضتهم النبي محمد (ﷺ) إلى أقصى الحدود، لذا قام المسلمون بسحقهم. وفي هذا السياق نرى أن اليهود قد فقدوا فرصة نادرة للتعايش مع المسلمين والتمتع باستقلالية دينية[٣١].

---

(٢٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج ٤، ص ٨٦، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٦ و٥٥٥ ـ ٥٥٩.

(٢٨) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 152-153.

(٢٩) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٩؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٧ ـ ٤٨، و Abdul Hamid El-Ahdab, *Arbitration with the Arab Countries* (Deventer, The Netherlands; Boston, MA: Kluwer Law and Taxation Publishers, 1990), pp. 14-18 and 142.

(٣٠) N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: University Press, 1971), p. 27.

(٣١) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 193-220.

أراد النبي محمد (ﷺ) إقامة السلم مع جميع فئات مجتمع المدينة وكان قادراً بسبب رحابة مفهوم الأمة عنده من تأسيس الهيمنة الإسلامية في كل المدينة والقبائل المجاورة. إن عقود الذمة التي عقدها مع اليهود والوثنيين العرب، وكذلك مع بعض المسيحيين، جعل الجماعة الإسلامية في المدينة مجتمعاً تعددياً من الدرجة الأولى. وبينما كان للدولة أسس دينية، لم يمنعها هذا من مشاركة غير المسلمين في قضايا الدولة. وبينما دعا النبي محمد (ﷺ) الجميع إلى الدخول في الإسلام، دعا بصفته حاكماً للمدينة إلى تأمين بقاء مجتمع المدينة والدفاع عنه. لذا، أقام النبي (ﷺ) تحالفات لأسباب دنيوية بحتة، على أسس الدفاع المشترك والضرائب. والأكثر من هذا، عندما دخل النبي محمد (ﷺ) مكة المكرمة منتصراً، لم يطلب أن يدخل أهل مكة في الإسلام كشرط لمسامحتهم، بل إن العديد منهم شارك في معركة حنين من دون أن يكونوا مسلمين. وعندما دخل المسلمون إلى شمال العراق وسوريا، لم يستثن غير العرب وعقد معهم تحالفات عديدة[٣٢].

ومثال آخر على التسامح الديني والحرية الدينية، هو تركه حركات معادية للمسلمين أن تعيش في المدينة. فالمعارضة للنبي محمد (ﷺ) من أولئك الذين أعلنوا اعتناقهم الإسلام تجسدت في حركة المنافقين. وشكل وجود هذه الحركة في المدينة دليلاً على التسامح الديني للنبي (ﷺ) وللجماعة المسلمة الأولى. كانت حركة المنافقين التي قادها عبد الله بن سلُول، تتآمر ضد الجماعة الإسلامية، بينما كانت تدّعي أنها تعتنق الإسلام من أجل حماية الحركة. ومع أن عمر بن الخطاب، مثلاً، أراد قتل المنافقين فقد منعه النبي (ﷺ) من القيام بذلك لأنهم يشهدون أنه لا إله إلا الله. وبهذه الطريقة، امتنع الرسول، كقائد سياسي من معاداة قبائل المنافقين الذين تحالفوا مع مجموعات وثنية ويهودية ضد النبي (ﷺ). وهكذا، سمح لهذه الحركة بالبقاء ضمن الجماعة الإسلامية. ومن الناحية الدينية منع الرسول، بهذه الطريقة، من التفتيش عن معتقدات الناس، إذ إنَّ قول الشهادتين، ولو كان شكلياً، يدل على الإسلام، بالرغم من كون هذه الحركة حركة منافقين. وبينما عرف كل من في المدينة عن نفاق ابن سلُول، وخاصة بعد انسحابه من معركتي أحد والخندق، رفض النبي (ﷺ) اتهامه وجماعته بالكفر أو الردة. ولاحقاً وبينما تبعت هذه الحركة الرسول بصفته السياسية إلا أنها ميَّزت نفسها دائماً عن باقي الجماعة. وفي يوم وفاة ابن سلُول، جاء النبي (ﷺ) لزيارته، ما دل على أن النبي (ﷺ) تقبل الاختلافات والتنوع[٣٣].

إن سلطة النبي (ﷺ) كحكم مؤسسة على النصوص القرآنية التي تتحدث عن العديد من أنواع التحكيم ونطاقها، إضافة إلى سلطة النبي (ﷺ) كقاضٍ[٣٤]. لقد أصبح النبي (ﷺ)

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٦.

(٣٣) ابراهيم بيضون، **الأنصار والرسول: إشكالية الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٩١ ـ ٩٤.

(٣٤) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣، وابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩

أولاً حكماً بين الأديان المتعددة[٣٥]. وتنبع هذه الفكرة من الآية القرآنية: **﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾**[٣٦]

ثانياً، أصبح النبي (ﷺ) حكماً بين الأمم والطوائف، بين اليهود والمسلمين وغيرهم في الدولة الإسلامية الأولى. عندما حاول اليهود إعمال آرائهم عوضاً عن شريعتهم وحاولوا تحكيم محمد حتى يتحمل هو مسؤولية قتل اليهودي الذي زنى فنزلت الآية الكريمة **﴿سمّاعون للكذب أكّالون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضرّوك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين. وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين. إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشونِ ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[٣٧].

وأكثر من هذا، فإن ابن كثير يجعل آي العدل والإنصاف والنزاهة شروطاً للحكم المشروع. ومحمد، كحكَم بين الأديان، حكم بين الأمم والأديان عبر استعمال شرائعهم السماوية لأنه لا يحق له الحكم بالرأي، أو الاستحسان فقط. كان عليه الابتعاد عن المصلحة والجهل، واتباع العدل والتشريعات السماوية لجميع الشعوب وعبر تقبل خصائص الأديان والأمم الأخرى[٣٨]. وهذا الرأي يرتكز على نص قرآني، **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسنّ والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفّارة له ومن لم يحكم بما أنزل لله فأولئك هم الظالمون. وقفّينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين. وليحكم أهل الأنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون. وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون. وأن أحكم بينهم بما أنزل لله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس**

---

(٣٥) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)**، مج ١، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيات ٤٢ ـ ٤٤، وابن كثير، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٣٨) ابن كثير، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦١ ـ ٦٧.

لفاسقون. أفحُكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾(٣٩).

وبينما ينصِّب القرآن الكريم النبي (ﷺ) حكماً بين الأمم للحكم بينهم من خلال تعاليمهم السماوية، كان النبي (ﷺ) يجتهد عند عدم وجود النص ومن خلال البينات، من أجل التوصل إلى الحكم المقبول والعادل. ويخبر القرآن النبي (ﷺ) **﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً﴾**(٤٠). ونجد مثل هذه الاقتباسات التي تخطّئ الخلافات الدينية بين مختلف الجماعات كاليهود والمسيحيين والمسلمين، وبخاصة عندما لا تكون الكتب السماوية هي أسس التحكيم(٤١). إذ إنَّ القرآن يقول **﴿ألم تر إلى الذين أُوتوا نصيباً من الكتاب يُدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون﴾**(٤٢).

إن العقد السياسي الأول بعد وفاة النبي (ﷺ) هو العهدة العمرية التي عقدها الخليفة عمر ابن الخطاب مع مطران القدس ومن ثم تحولت هذه العهدة أصل كل العقود بين المسلمين والأقليات. وقد أعطت هذه العهدة الأمن والسلام لحياة الأقليات وأموالهم وكذلك كنائسهم وصلبانهم وضمانة احترام العقد بين الذميين من جهة والخليفة والمسلمين من جهة أخرى(٤٣). وتم إتمام عقود مماثلة في مصر والشام. وبينما تم فرض الجزية إلا أنه تم تأمين حقوق أساسية كحق الحياة والتساوي أمام القانون وممارسة بعض العادات الخاصة كشرب الخمر وأكل الخنزير، وإقامة الشعائر وقوانين الأحوال الشخصية. وحاول عمر بن عبد العزيز الحصول على فتوى من أبي الحسن البصري تمنع أهل الذمة من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، إلا أن جواب أبي الحسن كان أن أهل الذمة أحرار بأن يعتقدوا بما يشاؤون عند دفعهم الجزية، وأن على الخليفة اتباع التعاليم الدينية في كل هذه المسائل(٤٤).

وتطورت العلاقة صعوداً وهبوطاً في حقب إسلامية مختلفة بين المسلمين من جهة والأقليات المسيحية واليهودية من جهة أخرى حسب الظروف الداخلية والخارجية. على سبيل المثال، وخلال القرن الأول للإسلام كانت أبنية الأقليات أقل طولاً من مباني

---

(٣٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ و٥١٨ ـ ٥١٩، و**القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآيات ٤٥ ـ ٥٠.

(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٠٥.

(٤١) انظر: ابن كثير، المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ و٥١٨ ـ ٥١٩.

(٤٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٢٣.

(٤٣) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٦٠٩.

(٤٤) في هذه الحقوق وغيرها، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٩؛ محمد أمين بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان: وبهامشها الشرح المذكور مع بعض تقريرات لبعض الأفاضل**، ٥ ج ([القاهرة]: المطبعة الميمنية، ١٣٠٧ هـ/[١٨٩٠م])، ج ٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ يعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (القاهرة: بولاق، [د. ت.])، ص ٧٠، وشوقي أبو خليل، **التسامح في الإسلام بين المبدأ والتطبيق** (بيروت: منشورات مي، ١٩٩٠)، ص ٥ ـ ٢٥.

المسلمين. وتبرير هذا كان بعدم السماح بمراقبة مباني المسلمين[٤٥].

وفي الوقت نفسه كان العديد من موظفي الدولة من الأقليات ما أدى إلى تقديم شكاوى عديدة من ارتفاع نسبة الموظفين غير المسلمين. وعندما علم عمر بن الخطاب أن أبا موسى الأشعري لديه موظف غير مسلم، طلب منه استبداله بمسلم. إلا أنه في القرن الثالث، تمكن المسيحيون من الوصول إلى قيادة الجيش، ما أدى إلى استياء العديد من المسلمين[٤٦]. وفي العادة، كانت الجماعات التي تحاول الحد من وجود الأقليات في أجهزة الدولة لها هدف الحد من تأثيرها في نظام الدولة. في العام ٢٣٥هـ أصدر الخليفة المتوكل مرسوماً يمنع توظيف غير المسلمين في أجهزة الدولة المعنية بأمور المسلمين. لكن الأمور تغيرت مرة أخرى، ففي عام ٢٩٦هـ، عندما ازداد عدد الموظفين الذميين في أجهزة الدولة المعنية بأمور المسلمين، أمر الخليفة المقتدر بطردهم. إلا أن أحد وزرائه، محمد علي بن الفرات، أبقى أربعة مسيحيين من بين تسعة موظفين يعملون معه، وكانوا يتناولون طعام العشاء معه بصورة[٤٧] دائمة. إلا أن بعض الخلفاء مثل الطائع (٣٦٣ ـ ٣٨١هـ) والوزراء مثل عز الدولة (٣٥٧هـ) لم يتخلوا عن الموظفين المسيحيين في العديد من المواقع المهمة[٤٨].

لهذا تمتعت الأقليات في الدول الإسلامية نظرياً وعملياً بحقوق سياسية عدة. فعلى سبيل المثال، تم توظيفهم في جميع أجهزة الدولة عدا تلك التي تتطلب الإسلام شرطاً كالخلافة التي من وظائفها حفظ الإسلام والدولة. فالقرآن والسنة لا يمنعان توظيف غير المسلمين وربطت بين العمل الكفاءة. فالنبي نفسه وظف غير المسلمين لتعليم المسلمين القراءة والكتابة. كما سمح الفقهاء المسلمون لغير المسلمين أن يكونوا وزراء وجامعي ضرائب ومستشارين وإلى ما ذلك[٤٩].

في الممارسة، شاركت الأقليات مع المسلمين في إدارة الدولة الإسلامية. على سبيل المثال، عندما دخل المسلمون مصر تركوا إدارة الدولة للأقليات. وعين الأمويون حتى خلافة عبد الملك بن مروان مسيحيين في كل أجهزة الدولة بسبب كفاءتهم الإدارية، فعين معاوية، على سبيل المثال، سرجون الرومي كوزير له حتى وفاة الخليفة عبد الملك بن مروان. فخلف سرجون في تلك الوظفية ابنه ثم حفيده[٥٠].

---

(٤٥) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٤٢٨.

(٤٦) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **كتاب عيون الأخبار**، ٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠)، ص ٩٩.

(٤٧) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ١٣٨٩ ـ ١٤٣٨.

(٤٨) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **مشكاة**، ج ٤، ص ٣١٠ و٥١١.

(٤٩) الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٤، ص ٦٣ ـ ٦٤، والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٢٦.

(٥٠) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتاب**، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: البابي، ١٩٣٨)، ص ١٥ ـ ٢٠.

وفي مراحل لاحقة، كان أكثر سفراء العثمانيين من الأقليات[٥١].

وعليه، فإن سياسة الأمويين تجاه الذميين، المسيحيين واليهود، الذين أقاموا في الدولة الإسلامية بناء على عقد الذمة، سياسة معتدلة سمحت لهم بممارسة عقائدهم وشعائرهم والمحافظة على معابدهم وكنائسهم. وكانوا يدفعون الجزية حسب الظروف. كان مسيحيو الشام على علاقة جيدة بمعاوية والأمويين، إذ إنَّه حررهم الاضطهاد ومن ظلم حكامهم الذين كانوا من طوائف مسيحية أخرى. واتخذ الأمويون دمشق عاصمة لهم ووثقوا علاقاتهم بالمسيحيين، وبخاصة مسيحيو القبائل العربية التي هاجرت من جنوب شبه الجزيرة العربية، أي بنو كلب. وتمتع المسيحيون بكل الحقوق التي كانت للرعايا الآخرين. كما عمل بعض منهم في الدواوين. كما اتخذ معاوية طبيباً مسيحياً كان مسؤولاً عن ريع حمص، كما كان معلم ابنه مسيحياً. وهكذا وظف الأمويون المسيحيين في إدارات الدولة بسبب الكفاءات التي كانت لديهم[٥٢].

إضافة إلى كل ذلك، تمتع المسيحيون واليهود بالحرية الدينية أيام الأمويين إلى حد بعيد لأن المسلمين يعتقدون أنه لا إكراه في الدين. وخلال تلك الفترة، لم يهدموا أماكن عبادة غير المسلمين. إذ إنَّ العقد مع أهل الذمة حفظ ممتلكاتهم وأماكن عبادتهم وأشخاصهم. كما تزوج معاوية من مسيحية يعقوبية أنجبت له يزيد الذي أصبح لاحقاً خليفة. كما لم يتدخل المسلمون في الشؤون الداخلية لأهل الذمة الذين كانوا يختارون قادتهم الذين كان يتم تكريس قيادتهم رسمياً من الحاكم كمسؤولين رسميين. بمعنى آخر، كانوا مستقلين من ناحية لكنهم كانوا مسؤولين رسميين من ناحية أخرى. كما كانت الأقليات تحتفل علناً بأعيادها التي كان المسلمون يشاركون فيها. وعلى الأقل، لم تكره الأقليات على تغيير دينها[٥٣].

كما إنَّ دفع الجزية لم يقتصر على المسيحيين واليهود بل إن الأمويين جعلوا الأفراد الذين دخلوا الإسلام يدفعون الجزية، وعندما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة منع دفع هذه الجزية. وعندما أخبر أن الدولة بحاجة إلى ضرائب قال: «إن الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً»[٥٤].

إلا أن عمر بن عبد العزيز لم يحبذ السلطة التي تمتع بها الذميون لدى الخلفاء السابقين فحاول استبدالهم بمسلمين. على الرغم من هذا لم تكن هناك تعاليم دينية ضد توظيف غير المسلمين من أهل الكتاب. بل كانت تتمركز حول القوة السياسية التي

---

(٥١) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤ ـ ١٣٣٨هـ/[١٩٠٦ ـ ١٩١٩م؟])، ج ٤، ص ٨٤.

(٥٢) القدومي، «السياسة الأموية تجاه أهل الذمة،» ص ٣٧٩ ـ ٣٨٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٦ ـ ٤٠٠.

(٥٤) محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٢)، ص ١٥٠.

حصلوا عليها أو سوء استعمالها أو التميز ضد المسلمين[٥٥].

من ناحية أخرى، تم استيعاب اليهود والمسيحيين في المؤسسة السياسية بالرغم من أن بعضهم اضطهد من قبل بعض الخلفاء كما كان الوضع في خلافة المتوكل. ففي أيام الخلفاء الأمويين كانت الدولة ترث المسيحي الذي لا وريث له. لكن العباسيين سمحوا للطائفة نفسها أن ترثه. وانتشر اليهود والمسيحيون في كل أرجاء الخلافة، وبخاصة في دمشق وحلب وفي العراق وأصفهان وشيراز وخرسان. فتمتعوا، على سبيل المثال، تحت حكم عدة خلفاء في القرن التاسع بمراكز مرموقة، حتّى إنَّ بعض المسيحيين كانوا في القيادة وكان لهم سلطة قوية. وبسبب دورهم المهم في الإدارة طرحت مسألة تعيين الوزراء من غير المسلمين، فكان هناك عدة فتاوى متنوعة في هذا الصدد ما يعني عدم وجود نص قاطع في منع اليهود والمسيحيين من العمل في السياسة. كل هذا أدى إلى الحسد والمؤامرات ضدهم، وبخاصة أيام حكم الفاطميين. وقد أمر الحاكم بأمر الله بمنع الأقليات من القيام بالعديد من الأعمال والقيام بأعمال أخرى: مثل عدم ركوب الخيل وعدم توظيف المسلمين واعتماد ملابس مختلفة عن المسلمين. مثل هذا الضغط جعل العديد من اليهود والمسيحيين يتحولون إلى الإسلام من أجل منع التميز ضدهم والتمتع بالمميزات التي كانت للمسلمين[٥٦].

لكن على العموم، تمتعت الأقليات تحت معظم الحكام الفاطميين بمعاملة أفضل من تلك أيام الحاكم بأمر الله، فأصبح العديد منهم في مواقع وزارية واستشارية مهمة. إلا أنه أثناء حكم الحاكم بأمر الله، أجبر المسيحيون على الدخول في الإسلام إذا ما أرادوا الدخول في أجهزة الدولة، وكانوا يضطهدون إن لم يفعلوا ذلك. كما أراد الحاكم بأمر الله هدم كنيسة القيامة التي هي من أهم المقدسات المسيحية، كما دمر بعض الكنائس في مصر. وأجبر اليهود والمسيحيين على لبس ثياب مختلفة عن المسلمين، كالأسود، ومنعهم من الاحتفال بأعيادهم. كما أصبحت أوقافهم جزءاً من الديوان الرسمي. وأجبر اليهود والنصارى على اتباع تقاليد قاسية وسوء معاملة كركب الحمير عوضاً عن الخيول. في نهاية الأمر، أجبر العديد من أهل الذمة على الخروج نهائياً من مصر. ويقال إنه بعد سقوط الفاطميين عاد العديد منهم، وأنه في يوم واحد اعتنق سبعة آلاف فرد المسيحية[٥٧].

وكان الفقهاء قد اعتبروا أنه من واجب الدولة الإسلامية حماية أهل الذمة في الداخل والخارج لارتباطهم بعقد الذمة، ما جعل أهل الذمة جزءاً من الدولة، وبالتالي، كانت لهم حرية التعبير والحركة. وأشار الفقيه أبو يوسف على الخليفة هارون الرشيد التأكد من أن أهل الذمة يعيشون حياة لائقة من دون سوء معاملة[٥٨].

---

(٥٥) القدومي، المصدر نفسه، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.
(٥٦) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣)، ج ١، ص ٨١ ـ ٩١.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١١.
(٥٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٧٩.

وتقبل المسلمون حق أهل الذمة في اتباع أديانهم وتعليمها أولادهم والتجمع في دور عبادتهم. كما اعتبروهم جزءاً من الدولة الإسلامية. إذ إنهم عند دفعهم الجزية يحصّلون في الوقت نفسه حقوقاً عديدة. وعلى سبيل المثال، أمر عمر بن عبد العزيز مساعديه بمساعدة الفقراء من أهل الذمة من بيت مال المسلمين. كما اعتبر الفقهاء أنه من واجب الدولة مساعدة رعاياها، بمن فيهم أهل الذمة. إذ إن الأقليات، كالمسلمين، لهم حقوق وضمانات من بيت المال[٥٩].

فالذميون، أو أهل الكتاب، كانوا قد تأثروا بعملية تعريب لغات الإدارة والمعاملات. وكان عمر بن عبد العزير قد صرف العديد من اليهود والمسيحيين من وظائفهم في الإدارة والمالية، لكنه، أيضاً، كان يعتمد عليهم، كما حصل لاحقاً مع الأمويين والعباسيين[٦٠].

كما اتخذ عبد العزيز العديد من الإجراءات المعادية للمسيحيين مثل لبس لباس خاص وعدم حمل الأسلحة واستخدام طرق وحيوانات معينة للتنقل. وفي الوقت نفسه، أراد أن يرجع جزءاً من كنيسة كان يريد استعماله لتوسيع الجامع الكبير في دمشق، ما أدى إلى استياء العديد من المسلمين[٦١].

كما إنَّ عبد العزيز عاش آخر أيام حياته قرب دير للرهبان وأعطى المسيحيين عطاءات من بيت المال[٦٢].

لذا، يبدو أن التأرجح بين الاعتدال والتطرف من قبل المسلمين كان له علاقة كبيرة بتشكل المجتمع الإسلامي وارتباطاته بغير المسلمين وبتوزيع الثروة والسلطة. فالعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين كانت أيضاً تتأثر بالعلاقة بين النخبة الحاكمة والمعارضة. وعلى سبيل المثال، عندما كان المسلمون هم الحكام وكانت غالبية الناس من غير المسلمين، كان المسلمون يتشددون في إسلامية المسائل الاجتماعية من أجل التشديد على هوية الأقلية الإسلامية ومن أجل إخضاع الأكثرية. وعندما كان المسلمون هم الحكام وكان أغلبية الناس من المسلمين، كان المسلمون غير متسامحين، متشددين على الخصائص المشتركة بين الإسلام والمسيحية واليهودية. علاوة على ذلك، وعند انقسام المسلمين في ما بينهم واستعانتهم بالأقليات، كانت الأقليات تسعى إلى الاستقواء بالخارج والثورة على الحكام المسلمين[٦٣].

بمعنى آخر، إن إشكالية التشدد والاعتدال كانت خاضعة لتطور أو تأخر المجتمعات

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧، وأبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٤٤.

(٦٠) الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتاب**، ص ٣٨ ـ ٤٣.

(٦١) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/[١٩٣٤م؟])، ص ١٥٣.

(٦٢) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٩ ج (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٨)، ج ٥، ص ٢٧٦.

(٦٣) **الاجتهاد**، العدد ٢٨ (صيف ١٩٩٥)، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٦

الإسلامية والأقليات وكيفية التعامل مع الظروف الداخلية والخارجية.

كما إنَّ المسلمين أنفسهم كانوا يخضعون لمثل هذه المعاملة السيئة وحتى أسوأ منها. فعلى الأقل، كان المسلمون يعترفون بالهوية الجماعية والأساس الديني للمسيحية واليهودية، بينما لم يعترف المسيحيون واليهود بالإسلام كدين موحىً به أو دين شرعي. وكان لسقوط غرناطة عام ١٤٩٢م، على سبيل المثال، الأثر الكبير في المسلمين الذين كانوا تحت الحكم المسيحي الذي تبعته سياسات عنيفة ضد المسلمين. ففي عام ١٥٠٢م، خضع المسلمون واليهود لمحاكم التفتيش التي أعطتهم الخيار بين الطرد من البلاد أو اعتناق المسيحية. فالموريسكو هم أولئك المسلمون الذين اعتنقوا المسيحية، فكان لا يسمح لهم بلبس الزي الإسلامي أو بناء الحمامات العامة أو استعمال اللغة العربية أو الكتب المكتوبة بالعربية. فقد تم حرق حوالى ثمانية آلاف كتاب(٦٤).

ويخبرنا أحد الباحثين في شؤون الكنيسة أن إجبار العبيد المسلمين على اعتناق المسيحية أدى إلى استيعابهم بالكامل. فخضعوا للكنيسة ولمحاكم التفتيش. كل هذا أدى إلى وجود عائق كبير أمام الدين الإسلامي. إن إدخال الناس بالقوة في المسيحية على نطاق واسع أوصل إلى أن تتحول الحياة الدينية الإسلامية إلى حركة سرية قبل أن يطردوا المسلمين كلياً في القرن السابع عشر(٦٥).

ولم يتمكن برنارد لويس، العالم الأكاديمي المشهور والمعادي للمسلمين في العصر الحديث، إلا من التأكيد أن الإسلام هو دين مساواة. فقارن بين العالم الإسلامي في القرون الوسطى والهند والتقسيم الطبقي فيها وأوروبا والامتيازات التي أعطيت للطبقة الارستقراطية، فخلص إلى أن المجتمع الإسلامي كان مجتمع المساواة، كما تميز بالحيوية الاجتماعية التي لم تعرف بعد في أوروبا المسيحية والهند الهندوسية. بل إنه حتى عندما وضع الإسلام حدوداً معينة لهذه الحيوية، لم تكن هذه الحدود غير قابلة للتخطي. إن دونية غير المسلمين لم تكن عنصرية، أو تصنيفاً اجتماعياً، بل كانت خياراً طوعياً. إن اعتناق الإسلام جعل من غير المسلم عضواً في المجتمع الحاكم ما يفضي إلى محو دونيته. بمعنى آخر، كان هناك حرية الاختيار(٦٦).

كما يخبرنا لويس أن اليهود والمسيحيين كانوا يميلون إلى العيش في حارات خاصة كتطور سكاني طبيعي، وهي غير تلك التي كانت مفروضة بالقوة في أوروبا المسيحية. كما

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٦٥) P. S van Koningsveld, «Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages,» *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 6, no. 1 (June 1995), p. 17.

(٦٦) انظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٦)، ص ٣٢٣ ـ ٣٧٢، و Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), pp. 8-9.

كانت الأقليات تميل إلى مهن معينة كالدبلوماسية والبنوك والتجارة والسمسرة والتجسس ولاحقاً إلى مهن أخرى كالجزارة(٦٧).

وفي العصور الوسطى، كان يهود أوروبا يغبطون يهود العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال، كان يهود مصر يعيشون جنباً إلى جنب مع المسيحيين والمسلمين من دون حارات خاصة. فعاشوا في المجتمع كما كان حال الآخرين فشاركوا في حياته العامة. كما عملوا في الإدارة العامة وتبوّأوا مناصب عليا، فتحول العديد من اليهود إلى الإسلام، كما كان حال بعضهم أثناء حكم الفاطميين، مثل الوزير يعقوب بن كلّس، أو ابن ميمون الذي عمل في بلاط صلاح الدين الأيوبي. ومن الناحية الثقافية، تواصل اليهود باللغة العربية، كما كانت أحوالهم الشخصية مستقلة عن الدولة. كما كان رؤساء الأقليات الدينية المنتخبون من أتباعهم جزءاً من هيكلية الدولة(٦٨).

وقد قام العثمانيون بتطوير نظام أهل الذمة إلى نظام الملة الذي بموجبه كانت الدولة تعترف بحقوق الجماعات والشعوب في استقلال ذاتي تحت ظل الدولة المركزية. وكان لتدخل القوى الغربية لصالح المسيحيين أثر في تغيير ميزان القوى ضمن الإمبراطورية العثمانية والإساءة إلى العلاقات بين الطوائف الدينية. علاوة على ذلك، أظهر انتشار التعليم الأوروبي الذي قادته الحملات التبشيرية خلافات بين المسيحيين والمسلمين. والأكثر أهمية من ذلك، تشجيع القوى الأوروبية الدعوات العصبية والعنصرية (كالأرمن والأكراد) من أجل إضعاف الدولة الإسلامية(٦٩).

ثانياً: المفاهيم الإسلامية الحديثة لحقوق الإنسان

في مناقشة مبادئ حقوق الإنسان، نحاول في هذا الجزء من الكتاب دراسة التطورات النظرية لرؤية الإسلاميين للمسيحية واليهودية. وبينما تمتلك الأقليات أسساً متينةً في الشرق الأوسط، فإن قضية الأقليات الدينية أصبحت قضية متفجرة منذ قيام الدولة القومية المستقلة، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. وهذه الدراسة ليست بحثاً تاريخياً عن اليهودية والمسيحية، أو عن البعثات التبشيرية والاستشراق، أو الإسلام، بل تركز على تحليل الإسلاميين للمسيحية واليهودية. **فالهدف الأول** لهذه الدراسة هو دراسة السياقات التي سمحت بظهور الإسلاميين، ومعارضتها الرؤية الإسلامية التقليدية حول

---

(٦٧) Lewis, Ibid., p. 28.

(٦٨) قاسم عبده قاسم، **اليهود في مصر منذ الفتح الإسلامي حتى الغزو العثماني** (بيروت: دار الفكر للدراسات والتوزيع، ١٩٨٧).

(٦٩) Tariq Mitri, «Minorities in the Middle East,» in: *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World*, edited by Jørgen S. Nielsen, CSIC Studies on Islam and Christianity (London: Grey Seal, 1992), pp. 60-64.

الأقليات الدينية. أما **الهدف الثاني** فهو إظهار إعادة النظر في المفاهيم التقليدية التي تطورت بسبب العلاقة السلبية مع الغرب كحامي الأقليات ومستغل لها في سياساتها في الشرق الأوسط. إلا أنه من ناحية ثانية تظهر هذه الدراسة أن العديد من الإسلاميين علاوة على المسلمين غير الإسلاميين يتشاركون مع اليهود والمسيحيين في قضايا فكرية عديدة، مثل التعددية والقبول بالآخر وطبيعة النظام السياسي والأخلاق والتعايش المشترك. فالمسيحية في الشرق الأوسط تشهد أيضاً نهضة جديدة، كما هو الحال في لبنان والسودان ومصر. إن النهضة القبطية في مصر هي من مظاهر تسييس الكنيسة القبطية المصرية.

أما البعثات التبشيرية المسيحية فقد قامت منذ القرن الرابع عشر على تثقيف المسيحيين والمسلمين. وبينما لم تعترف الخلافة العثمانية بالكنيسة الكاثوليكية، إلا أنها حافظت على علاقات جيدة مع الكنيسة الأرثوذكسية التي تمتع بطريركها بمركز مؤثر. وقد اتخذت هذه البعثات عدة أشكال من الرهبنة وأدخلتها إلى المؤسسات التعليمية. كما أسست معظم القوى الأوروبية مراكز في الأراضي العثمانية وفي إسطنبول نفسها[٧٠].

كان للمجتمعات التبشيرية التي أُنشئت في هذه الأراضي أثر كبير في فصل العرب عن الدولة العثمانية ومحاولة فصل الدين عن الدولة. على سبيل المثال، وضع جبل لبنان تحت إدارة خاصة وقسم إلى قسمين، قسم للدروز تحت الحماية الإنكليزية وقسم للمسيحيين، وبخاصة الموارنة، تحت الحماية الفرنسية. وقد تصاعد الشغب والصدامات الاجتماعية ما أدى إلى حرب أهلية عام ١٨٦٠. وبينما حاول العثمانيون وقف الحرب، تم إنزال قوات فرنسية في بيروت، ومن ثم أعطي جبل لبنان إدارة خاصة لتسيير شؤونه على رأسها مسيحي[٧١].

وفي هذا السياق، يطلعنا روبرت حداد على أثر البعثات التبشيرية في المسيحيين أنفسهم، فيقول: إنه على مدى مئات السنين لم تتمكن المسيحية الغربية من ضرب الكنيسة الشرقية ومن ضرب التعايش المشترك[٧٢].

ونجحت أوروبا في اللعب على المشاكل الداخلية في الإمبرطورية العثمانية. أما أهل الذمة، الذين تمتعوا باستقلال داخلي، فتم توظيفهم من قبل الأوروبيين من أجل الحصول على الحق في التدخل في شؤون الدولة العثمانية. ولم يتمكن نظام الملة الذي ينظم شؤون الأقليات من التعامل مع المشاكل بين الجماعات المختلفة، ما أفضى إلى زيادة في التوتر

---

(٧٠) علي حسني الخربوطلي، **أضواء جديدة على تاريخ العالم الإسلامي** (القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٧٦)، وموفق بني المرجة، **صحوة الرجل المريض، أو، السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية** (الكويت: أحمد عبد الله الفليج، ١٩٨٤)، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٧١) بني المرجة، المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٧٠.

(٧٢) Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society; an Interpretation,* Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), p. 49.

الديني والطائفي. ومع التدخل الأوروبي، أصبحت الأقليات ميداناً للحد من صلاحيات العثمانيين. كل هذا أدى إلى ثورة الولايات العثمانية في أوروبا كرومانيا وبلغاريا وصربيا ضد السلطنة. كما حصل العديد من الأقليات على جنسيات أوروبية ما جعلهم خاضعين للامتيازات الغربية. ففرنسا حمت الكاثوليك، وبخاصة الموارنة في لبنان، وطالبت روسيا بحق حماية الأورثوذكس. كانت هذه بدايات الفصل السياسي بين المسلمين والمسيحيين الذين اعتبروا أنفسهم مواطني دول أوروبية بينما كانوا يعيشون في الإمبراطورية العثمانية. وهكذا نظر العديد من المسلمين إلى الطوائف المسيحية على أنها عملاء للغرب الذي يريد تدمير العالم الإسلامي. هذا أدى إلى نشوء مشكلة الأقليات في العالم الإسلامي والشك بها من قبل الأكثرية الإسلامية(٧٣).

ويلخص الدكتور حداد الوضع على هذا الشكل: فقد فشل العثمانيون، تماماً، في فهم هجوم الكنيسة الغربية والاختراق الغربي للعالم الإسلامي الذي كان مؤشراً على انهيار الدولة العثمانية(٧٤).

١ ـ الآراء المتشددة

إن التيار الإسلامي المتشدد يجعل من الإسلام حالة رفض مطلق واحتجاج ضد كل الظواهر غير الإسلامية. إن خطاب سيد قطب حول اليهودية والمسيحية في الشرق الأوسط وفي العالم يعتبر الإطار النظري للجماعات والحركات الإسلامية المتطرفة. ويعتقد قطب أن العالم كله يعيش حياة الجاهلية التي تنتشر فيه بقوة آلهة المادية والإلحاد والعلمانية والقوى المعادية للدين. لذا يرى أن المسلمين الضعفاء خضعوا لضغط الظروف القاسية في نظرتهم إلى الإسلام على أنه نظام إيمان، فقط، وليس نظاماً لكل الحياة. لذا، فان العلاقة بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأخرى يجب أن تقوم على تدمير الآخر، أو على الأقل الإخضاع. ومع أنه اعتبر أن لليهود والمسيحيين الحق في التعبد على أسس ديانتيهم، إلا أنه لا بد من إخضاعهم للإسلام كسبيل وحيد للتعامل الإيجابي ـ وهذا عبر دفع الجزية. كما إنَّ الشريعة الإسلامية هي القانون الوحيد الذي يجب أن يحكم العلاقة بين الإسلام من جهة واليهودية والمسيحية من جهة أخرى. إذ إنَّ أي قانون آخر يجعل كل المجتمع في حالة كفر. وإذا كان هذا هو حال المسلمين فهو ينطبق، أيضاً، على غير المسلمين من يهود ومسيحيين(٧٥).

وحسب قطب فإن هذا ينطبق على الكل لأن المسيحية، على سبيل المثال، فقدت جوهرها الحقيقي عندما تأسست الكنيسة التي تحالفت مع الإمبراطورية الرومانية، فأصبح الإنسان يُنظر إليه على أنه يولد مع الخطيئة. إن إدخال الخرافات والآلهة اليونانية في جسم

---

(٧٣) بني المرجة، المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٨٠.

(٧٤) Haddad, Ibid., p. 32.

(٧٥) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ٦٥.

الكنيسة أفسد جوهرها. وبينما نظرت المسيحية الحقيقية إلى أن الإنسان خيّر بطبعه، إلا أنها، لاحقاً، تبنت مفهوم الخطيئة، ما جعل كل الإنسانية تعيش عقدة الذنب. وبينما نظر إلى المسيح على أنه المخلّص، لم يحصل خلاص على الإطلاق. فأصبحت غرائزه ورغباته الجنسية علامة على عدم الطهارة، والوعي الذاتي علامة على الخطيئة(٧٦).

ويقول قطب إن الجاهلية الشرك دخلت في المسيحية عبر المنافقين الذين أظهروا أنهم مسيحيون من أجل تبوّؤ المراكز العليا في الإمبراطورية الرومانية. كما إنَّ الإمبراطور قسطنطين لم يكن عادلاً ولم يتبع التعاليم الحقيقة للمسيحية. لذا، لم تتمكن المسيحية من اقتلاع الجاهلية فامتزجت بها، لكن الإسلام اقتلع الجاهلية. وسخّر قسطنطين الكنيسة من أجل دعم سلطته الشخصية، وبالتالي، مزج بين المسيحية والجاهلية في مسيحية جاهلية جديدة من أهم مظاهرها السياسية الإمبراطورية الرومانية، ومن أهم مظاهرها الدينية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية(٧٧). إلاَّ ان هذه المسيحية الجديدة، وحسب قطب، لم تتمكن من إخراج أوروبا من حياتها المادية الجاهلية فأوصلت إلى ظاهرة غير طبيعية أيضاً، أي الرهبنة التي قامت على قمع الرغبات والطاقات الغرائزية والطبيعية الإنسانية، وخلقت صراعات روحية ولامبالاة اجتماعية وحضارية. وفي النهاية، ثارت أوروبا ضد الكنيسة ومعتقداتها على وجه الخصوص وانتقلت من العقائد المتشددة إلى العقل. إلا أن العقل تحوّل إلى إله جديد كان عليه السيطرة على كل أوجه الحياة. وجاءت الوضعية بعد العقل في القرن التاسع عشر فقلصت سلطة العقل. فأصبح الاعتقاد السائد أن المادة هي التي خلقت أفكار الإنسان وعقله، وليس الإنسان أكثر من نسخة من الطبيعة. أما الضربة القاسمة فجاءت في داروين وفرويد وماركس الذين قضوا على المفهوم الديني للحياة عبر قولهم: إما أن دوافع الإنسان قائمة على الجنس، أو إن الإنسان هو وسيلة اقتصادية للإنتاج الذي هو المصدر الأول للفكر والتاريخ(٧٨).

لذا، فإن عدم حب الغربيين للدين يعود إلى دور الكنيسة وسوء استعمالها سلطتها ورؤيتها لطبيعة الإنسان. إلا أن الإسلام خالٍ من المشاكل التي توجد في الغرب سواء على المستوى الأخلاقي أو السياسي. والسبب في هذا أن الإسلام لم يحتقر الإنسان وحاجاته ورغباته منذ بدايته، ولم يسمح للمؤسسة الدينية بالحكم باسم الله. كما لم تقر باعتزال الإنسان جماعتَه(٧٩).

ويرى قطب أن البروتستانتية هي أقرب إلى الإسلام، إذ إنَّها، بحسب ما دعا إليه

(٧٦) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط ٨ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٥٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٧٨) سيد قطب: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٧، ٦٠ ـ ٦٤ و٨٠ ـ ٨٨، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.])، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٧٩) قطب: **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٧٨ ـ ١٨١، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٣٤ ـ ٣٩.

مارتن لوثر في القرن الخامس عشر، الذي هاجم تعاليم الشيطان، أو تعاليم البابوية والتثليث والكنيسة الكاثوليكية ورفض عقيدة الخلاص عبر الإيمان بالبابوية. وجعل لوثر سلطة النص الإنجيلي أعلى سلطة، فدعا إلى حرية تفسير النص، وجعل للإيمان سلطة أعلى من العقل. ومثل لوثر، يضيف قطب، جعل كالفن (Calvin) الإنجيل أعلى سلطة دينية، فرفض عقيدة التثليث. إلا أن المسيحية أصبحت موضوع جدل بين الأوروبيين. ويعزو قطب ثورة لوثر على الكنيسة ومبادئ أخرى إلى التأثر بالتعاليم الإسلامية التي وصلت إلى الغرب عبر الحروب الصليبية والأندلس[٨٠].

ومن الواضح إذاً، أن قطب يبني خطابه على قاعدة أن اللاهوت المسيحي هو وثني في الأصل. فالكنيسة الكاثوليكية الرومانية عارضت عبر تاريخها كله المسيحية الحقة. لذا، فهي لا تمثل المسيحية الموحى بها، بل هي صناعة إنسانية في حقب تاريخية معينة، ولأسباب سياسية معينة. كما إنها في الحقيقة، وبحسب قطب، ضد الدين وتوظف أسوأ أنواع الاستبداد والتعذيب. إن الصراع بين العقل والدين هو في الحقيقة صراع ما بين العقل الإنساني والكاثوليكية في الحياة الأوروبية.

ويعتقد قطب أن كل رسل الله من نوح إلى المسيح، بشروا بالتوحيد الخالص ومركزية الإنسان في الكون. لكن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لم يفقد أصالته ونقاوته وبقي على حقيقته الأولى. لذا، فإن أولئك الذين لا يتبعون الإسلام يتبعون عقائد دينية خاطئة. وكمثال على هذا، يعتبر قطب أن جوهر اليهودية، دين بني إسرائيل، تأثر، كما تأثرت المسيحية، بالوثنية والعقائد القومية. ومع أن بني إسرائيل وصلتهم رسالة التوحيد الخالص في التوراة، إلا أنهم لوّثوها عبر إدخالهم في العهد القديم خرافات ليست بأفضل من خرافات الإغريق. ومع أن النبي إبراهيم(عليه السلام) دعا إلى التوحيد الخالص، إلاّ أن عدداً قليلاً من اليهود تبعوه، أما الآخرون فعبدوا الأوثان ونقضوا الميثاق الذي عقدوه مع الله. علاوة على ذلك، فقد آمنوا أن إله بني إسرائيل هو إله قومي، ما سمح لهم بأن يمتلكوا معايير أخلاقية معينة لليهود وأخرى لغير اليهود. والعهد القديم يمتلئ بالإشارات إلى اصطفائهم وإلى تصوير الله بصور إنسانية لا تليق به، كحزن الله وشعوره بالذنب[٨١].

وبالتالي، فإن قطب يوظف التوحيد الخالص معياراً وحيداً لحقيقة أي دين موحى به. ومع أنه يعترف بالأصل الإلهي للمسيحية واليهودية، إلا أنه بالرغم من ذلك يجعلها في العصر الحديث مساوية للكفر. وهو يعتقد أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي حمى دعوته من الخرافات والفساد السياسي والاقتصادي. فالنص القرآني عند قطب هو، من دون شك، كلمة الله الموحى بها، أما النصوص الدينية الأخرى فهي

(٨٠) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٣.

أيضاً، من دون شك، مشكوك في تدخل الإنسان فيها وفي تركيباتها[٨٢].

بهذا المعنى، فإن المسلمين، عند قطب، مدعوّون إلى تطبيق المنهج الإسلامي الذي يجعل الإنسان يستكشف حقيقته عبر عبادة الله وحده. ففي الإسلام، الله هو المشرّع الوحيد في العالم، وهو الحاكم كذلك، فليس هناك آلهة ومشرّعون وحكام ذو مشروعية، كما إنَّ اليهود والمسيحيين، وكذلك، غالبية المسلمين، ارتكبوا الخطيئة الكبرى عبر خلطهم بين النصوص الموحى بها والتفسيرات البشرية، عبر قبول تشريعات السلطات السياسية والمجالس التمثيلية. ومثال على ذلك، يقول قطب: إن الرهبان والأحبار شرّعوا القوانين، كما إنهم وسائر الناس تقبلوا هذه التشريعات والقوانين المخالفة لشرع الله. وبالتالي، فإن الإسلام هو الوحيد الذي لم يعطِ حق التشريع لأي مجموعة من الناس. لذا، من الواجب على المسلمين الحقيقيين تطبيق المنهج الرباني الحقيقي في الأرض عبر الالتزام بحاكمية الله ورفض جاهلية العالم. إن ذلك يوجب على المسلمين الحقيقيين أن يطبقوا شرع الله في أرضه عبر الالتزام بحاكمية الله ورفض جاهلية العالم. إذ إنَّ الأعمال التشريعية البشرية لا يمكن أن تكون حيادية أو عالمية لأن التشريع الإنساني يتأثر بالزمان والمكان. وهكذا فإن المسيحية واليهودية والإسلام غير المنصوص عليه لا يمكن الاعتماد عليها أو حتى احترامها بل يجب تدميرها[٨٣]. أما الجهاد فيصبح عند قطب وسيلة تنقية البشرية وخضوعها لله. ومع أن الإسلام يتقبل اليهودية والمسيحية، إلا أنه يفعل ذلك تحت عباءته، إذ إنَّ هدفه الرئيسي وحدة الإنسانية تحت مفهوم التوحيد. لذا، لا يعترف الإسلام بأي نوع من الفروقات، سواء كان ذلك اللون أو العرق أو اللغة أو الثروة. بل إن التمييز، سواء في الحقوق أو الواجبات، يتمحور حول نقاوة المفاهيم والالتزام بحاكمية الله ورفض جاهلية العالم. وعليه، فإن المؤمنين يسعون بالجهاد إلى إقامة النظام الإسلامي العادل والقويم، أما الأفراد فقد يكونون مسلمين أو غير مسلمين. ومع أن الإسلام يحرّم الإكراه في المعتقد، إلا أن سيادة النظام الإسلامي والحاجة إلى إقامته ليس بحاجة إلى اتفاق. فدار الإسلام هي الأرض التي تقام عليها شريعة الإسلام، سواء كان المواطنون مسلمين أو غير مسلمين. وبالعكس، فإن دار الحرب هي تلك الأرض التي لا يحكمها شرع الإسلام، سواء كان المواطنون مسلمين أو غير مسلمين. لكن من المفارقة أن قطب يسمح بإقامة معاهدات السلام بين الدارين، إذا كانت نيات دار الحرب جيدة وغير عدائية ومن دون خيانة. لكن عند قطب فإن الغرب يمتلك كل النيات الخبيثة التي لا تمكّن من حل المشاكل بين الغرب والعالم الإسلامي[٨٤].

وإذا ما جمعنا آراءه السياسية حول العالم المسيحي، أو الغرب الآن، وحول اليهودية، أو إسرائيل الآن، فبإمكاننا القول إن مستقبل العلاقة بين المسلمين من جهة، واليهود

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤ ـ ٢٢٠.

(٨٣) سيد قطب، **هذا الدين**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص ١٧ ـ ٢٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٩٢.

والمسيحيين من جهة أخرى، علاقة خلافية وغير سلمية. إن خطابه السياسي حول اليهود والمسيحيين هو أكثر استبعادية من خطابه الديني، فهو من حيث المبدأ يتقبل الوجود الديني لليهود والمسيحيين في النظام الإسلامي، إلا أن الإسلام لا يمكنه التعايش كنظام حكم تحت هيمنة اليهودية والمسيحية سواء كان ذلك، السيطرة الاستعمارية أو الإمبريالية أو الصهيونية. ويحاجج قطب بأن الاستعمار الغربي تحكم بكل العالم الإسلامي وفرض نفسه على المسلمين. فالاستعمار حاول بكل الوسائل القضاء على العقيدة الإسلامية، لكنه فشل في ذلك. واليوم يتم إحياء العقيدة الإسلامية من أجل تمكين الأمة من استعادة قوتها. هذا الأمر يتطلب التعالي عن غير المسلمين لأن الإيمان، لا القوة المادية، هو الذي يفضي إلى الرفعة والسمو، لأن الله هو السلطة العليا. وقد حارب العالم الإسلامي القوى الاستعمارية، وعمل على تحرير نفسه، لأن وحدة المسلمين واستقلالهم لا ينفصلان[٨٥].

كما يضيف قطب أن الغرب أوجد أيضاً الاستشراق الغربي من أجل إعادة كتابة التاريخ الإسلامي بشكل ملائم لعقلية ومصالح الغرب الاستعماري. كما جعل أوروبا المركز التاريخي للحضارة، بينما اعتبر الحضارات الأخرى تابعة لذلك المركز حتى عندما كانت أوروبا في حالة تخلّف في القرون الوسطى. فالسيطرة السياسية أدت إلى سيطرة فكرية[٨٦]. إلا أن العالم الإسلامي غير قادر على التخلص من هذه السيطرة الفكرية الغربية من دون التخلص من السيطرة السياسية الغربية، كما يرى قطب. فالغرب قد ابتلع المسلمين أفراداً وجماعات، وقسم عالمهم إلى دول متفرقة، وأوجد في كل دولة طابوراً خامساً، أو أقلية متحالفة مع الغرب ومصالحه على حساب مصالح الشعوب الإسلامية. إن الغرب الحديث قد دمّر العالم الإسلامي بشكل غير مسبوق في التاريخ، ولا حتى من قبل التتر والصليبيين. والأكثر من هذا، فإن المعسكر الشرقي الذي زعم أن لا دين له ما زالت تتحكم فيه مصالح الإمبراطورية الروسية. وبينما كان تعداد المسلمين حوالى ٤٢ مليوناً نقص العدد تحت الحكم الماركسي الذي دام حوالى ثلاثين عاماً إلى ٢٦ مليوناً ـ فقد أبيد حوالى ١٦ مليوناً فقط في روسيا. كما شهدت يوغوسلافيا وألبانيا تطهيراً عرقياً غير مشهود مثله في التاريخ. ولذلك، يعتبر قطب أن روح الصليبية ما زالت حية في تعامل الغرب مع العالم الإسلامي. وللبرهنة على ذلك، يقتبس قطب قولاً للجنرال الفرنسي كاترو عند دخوله القدس عام ١٩٤١: «إن أحفاد الصليبيين قد عادوا لحكم الأراضي المقدسة». ويستدل قطب من هذا القول على أن هذه هي روح أوروبا، وكذلك الولايات المتحدة والدول الشيوعية. فكلهم يكرهون الإسلام ويلتزمون الروح الصليبية. فالغرب يمتص دماء المسلمين، كما إنَّ الدولة القومية في العالم الإسلامي تخدم مصالحه. بل إن سيد قطب يعود إلى عام ١٩٠٩ ويخبرنا أن مؤتمراً للمبشرين عقد في جبل الزيتون

---

(٨٥) سيد قطب، **في التاريخ... فكرة ومنهاج** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٧ ـ ١٠.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٦١.

في فلسطين حيث قال منسق المؤتمر إن جهودهم فشلت في تحويل المسلمين إلى المسيحية عدا شخص أو شخصين. إلا أن مبشراً قال إن مهمة المبشرين ليست تحويل المسلمين إلى مسيحيين بل إن مهمتهم هي في تحويل المسلمين إلى غير مسلمين، وبهذا المعنى، لقد نجح المبشرون، فكل من تخرج من مدارس المبشرين تحوّل عن الإسلام[٨٧].

ويرى قطب أنه في مثل هذه الحالات يصبح الجهاد وسيلة ضرورية للدفاع عن العالم الإسلامي ونشر رسالة الإسلام. ومن المنظور هذا، فإن كل الحروب قد شنت لأسباب المصالح القومية والاستغلال، فيأخذون من شعوبهم المصادر الطبيعية وجعلهم وأسواقهم تابعين للغرب. فالحربان العالميتان كانتا نتاج إفلاس الإنسانية[٨٨].

لذا، فإن الهدف **الأول** للجهاد هو حماية المسلمين من عدم تحويلهم مادياً ومعنوياً عن الإسلام، أما الهدف **الثاني** فهو حماية الدعوة إلى الإسلام. والهدف **الثالث** هو تأسيس سلطة الله في العالم والدفاع عنها. وهكذا فإن الإسلام لا يبحث عن السلام بأي ثمن بل يتطلب أيضاً العدالة. هذا يعني أن على المسلمين عدم مسايرة طواغيت الأرض، سواء كانوا أفراداً أو جماعات أو طبقات، وعدم قبول العبودية والاستغلال. وهكذا، فإن المسلمين يقبلون من غير المسلمين واحداً من ثلاثة: اعتناق الإسلام أو الجزية أو الحرب[٨٩].

ويعتقد قطب أن دفع الجزية يدل إما على وقف معاداة الإسلام، أو حرية نشر الدعوة الإسلامية، أو القضاء على العوائق المادية التي تقف في وجه نشر الإسلام. أما الحرب فهي رد على رفض الدعوة، إذ إنَّ الأفراد الذين يستسلمون بعد قتال فهم أهل ذمة ويعاملون بالتساوي مع المسلمين. إلا أن الجزية التي تفرض على غير المسلمين توازي الزكاة المفروضة على المسلمين، إذ إنَّ الزكاة والجزية ضروريتان من أجل دفع نفقات الدولة الإسلامية، ومن أجل أن يتمتع الجميع بالعدالة والرعاية الصحية وضمان الشيخوخة. بينما تعتبر الزكاة فريضة، فإن الجزية ليست كذلك، لكنها بديل الذي يفرض على غير المسلمين. كما إنه لا يتوجب على غير المسلمين الجهاد والذي هو واجب ديني لا يتوجب فرضه على غير المسلمين. لكن، إذا أراد المسيحيون واليهود المحاربة مع المسلمين، فإنه يمكن رفع الجزية عنهم. لذا، يجب عدم التشكيك في الوضع الجيد للأقليات في المجتمع الإسلامي تحت رعاية الدولة الإسلامية. فمثل هذا التشكيك هو دعاية ضد الإسلام تقودها مجموعة غبية من الأقليات، أو من أصحاب الأسماء الإسلامية الذين لا يهتمون إلا بالمكاسب المادية التي يتلقونها من الصليبية[٩٠].

وبطريقة مشابهة، يرى أبو الأعلى المودودي أن الدولة الإسلامية تقسم المواطنين إلى

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٨.
(٨٨) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٦ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٩٤ ـ ٩٦.
(٨٩) سيد قطب، **السلام العالمي والإسلام**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٦٧ ـ ١٧٥.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٧.

مجموعتين: من يؤمن بها، ومن لا يؤمن بها. ومع أنه يجوز للدولة الإسلامية توظيف غير المسلمين، لكن من الأفضل عدم تعيينهم في مراكز أساسية. إلا أن الدولة الإسلامية تعطي كل الضمانات للأقليات على عكس الدولة القومية التي تجردهم من حقوقهم وتضعفهم تدريجياً من خلال إضعاف هويتهم الجماعية. فالدولة الإسلامية تزود الأقليات بحقوق وواجبات متساوية كواجب ديني ما يحد من إمكانية تجريدهم من حقوقهم، بينما توظف الدولة القومية الأكثرية من أجل تجريد الأقليات من حقوقها(٩١).

ويوضح المودودي بعض هذه الحقوق التي تتمتع بها الأقليات، كحفظ النفس والكرامة والتساوي أمام القانون. كما إنَّ الإسلام يعطي حقوقاً خاصة للأقليات كحرية تطبيق قوانين الأحول الشخصية والمحافظة على الحقوق القانونية المدنية ـ مع استثناء السماح لهم بأكل لحم الخنزير وشرب الخمر والمتاجرة بهما. كما يشدّد على ضرورة منح الأقليات حق مراعاة القوانين الشخصية وحفظ الشعائر والأماكن التعبدية، والإنصاف في تطبيق الجزية والخراج في مقابل استثنائهم من الخدمة العسكرية، لأن الجهاد هو واجب المسلمين ولا يطلب من غير المسلمين تأديته. كما إنَّ للأقليات حق الكتابة والدعوة والتعليم والتجارة وتولي الوظائف العامة. إلا أن الأقليات ليس لديهم الحق في انتخاب المجلس التمثيلي، أو الترشح له، أو تولي الوزارات، لكن لهم الحق في انتخاب المجلس البلدي، لأنه لا يصدر قوانين عامة تلزم كل الجماعة في الدولة(٩٢).

وطبقاً لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران، فإن دين الدولة هو الإسلام، كما إنَّ المذهب المتبع هو الاثنا عشرية. وفي المبدإ، فإن المذاهب الإسلامية الأخرى محترمة، ويمكن متبعيها ممارستها في مجالات التعليم وفي الأحوال الشخصية التقاضي في محاكمها. وإذا كانت في منطقة معينة تتبع مذهباً معيناً، فإن القوانين المحلية يجب أن تكون وفقاً لهذا المذهب(٩٣).

وعلاوة على هذا، فإن اليهود والمسيحيين والزردشتية هم الأقليات المعترف بها. فهم لذلك يتمتعون بحق ممارسة شعائرهم الدينية واتباع قوانينهم للأحوال الشخصية وتسيير تعليمهم الديني. ويدعو الدستور الإسلامي إلى معاملة غير المسلمين بالعدل والأخلاق والمحافظة على حقوقهم عند عدم تحركهم ضد الإسلام أو الدولة الإسلامية(٩٤).

وضمن الفصل الثالث من الدستور، حقوق الناس، هناك إحدى عشرة مادة حول الحقوق التي يتمتع بها الناس في الجمهورية الإسلامية. وهي تشتمل على الحقوق المتساوية

---

(٩١) أبو الأعلى المودودي، **حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية** (بيروت: دار نشر القرآن الكريم، ١٩٨٤)، ص ٣ ـ ٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٩٣) انظر دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المادتان ١٢ و٢٠.

(٩٤) الدستور، المواد ١٣، ١٤، ٢٠ و٢١.

وعدم التمييز بينهم في العرق واللغة وخصائص أخرى وحماية القانون لجميع الناس. كما تشتمل الحقوق الأخرى على حق المرأة في تطوير وضعها المادي والأخلاقي، وحق المرأة الحامل والمرضعة والحامل وأخريات كالمرأة الطاعنة في السن والأرملة ومن لا معيل لها، كما يحمي الدستور حق الملكية والعمل والمال، وكذلك يعطي ضمانات اجتماعية وتعليمية وجعلها حقوقاً للمواطن. وعلى المستوى السياسي، ينص الدستور على حرية التجمع، سواء كان ذلك من خلال الأحزاب أو الجمعيات أو غيرها، شرط عدم تعارضها مع أسس الدولة الإسلامية. وهذا يعني عدم السماح بتأسيس الأحزاب غير الدينية، كما لا يمكن المسيحيين، مثلاً، تأسيس حزب ديني[٩٥].

وعلى غرار سيد قطب، يعتقد شكري أن القرآن يحث المسلمين على مقاتلة أهل الكتاب، لأن العديد منهم يعملون ضد الإسلام. كما لا تتوقف مقاتلتهم إلا بدفع الجزية. فاليهود والمسيحيون مثل الكفار يستحقون الموت. وبناء عليه، فإن القرآن يأمر المسلمين بمقاتلة الكفار، وهذا يشمل اليهود والمسيحيين. وعندما يتحدث القرآن عن التواصل معهم، فهذا هو الاستثناء للقاعدة، ولأسباب محدودة. فالإسلام لا يقبل إلا الإسلام، الذي هو الدين الحقيقي الكامل. كما لا يمكن المسلمين التعايش مع غير المسلمين وتحت لوائهم. ويمكن المسلمين التعايش مع غير المسلمين وتحت حكمهم فقط في حال ضعف المسلمين أو عند دفعهم الجزية أو التوصل إلى اتفاقية. كما إنَّ الآيات التي تدعو إلى عدم الإكراه في الدين، يقول شكري، فيجب ربطها بالآيات الأكثر عمومية ـ أي آيات القتال. فبالنسبة إليه من الضروري الخضوع للإسلام، سواء آمن الناس به أم لم يؤمنوا. فالإسلام يدعو إلى السماح بالاعتقاد بأي شيء يراه الضمير، لكن، لا بد أن تكون الشريعة الإسلامية هي المسيطرة على الدولة. وهكذا، فليس هناك حرية في التعبير عن الكفر، وعندما يحدِّث القرآن النبي عن حرية الاعتقاد فهذا يعني عدم جدوى إكراه الناس على الإيمان، لكن عليهم تطبيق شعائر الإسلام[٩٦].

لذا، فالإيمان في القلب عند شكري يختلف عن الخضوع للإسلام، فالالتزام بالشريعة مطلوب من الكل. ومع أنه قد لا يتمكن المسلمون من جعل الآخرين يؤمنون، لأنه لا يمكن إرغام الناس على الإيمان قلبياً، إلا أن الإسلام يدعو إلى نشر رسالته، سواء أحب الناس ذلك أم لا. فيجب تمكين الشريعة الإسلامية سواء كان الناس مسلمين أم غير مسلمين. لذا، يجوز للمسلمين مقاتلة من يقف في سبيل الدعوة. كما إنَّ المقاتلة واجبة أيضاً إذا ما وصلت الدعوة الإسلامية ورفضت. كما يرى شكري أن التحكم بالعالم يجب أن

---

(٩٥) المصدر نفسه، المواد ١٩ ـ ٤٢ و٢٩ ـ ٣٤، و: Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sader, Najaf, and the Shi'i International*, Cambridge Middle East Library; 29 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993), p. i.

(٩٦) انظر: رفعت سيد أحمد، «الوثيقة الثانية،» في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، ص ٨٥ ـ ٨٦.

يكون هدف المسلمين من أجل إعلاء الشريعة الإسلامية والمبادئ الإسلامية. لذا، يجب أن يعزل المسلمون أنفسهم من مجتمعاتهم والدفاع عن أنفسهم، وبالتالي، السيطرة على الجميع من يهود ومسيحيين وحتى مسلمين. لكن من العجيب ان شكري يعتبر أن احتلال اليهود فلسطين مماثل للأراضي المحتلة من الكفار، وهو حال العالم كله اليوم. كما لا يعتقد أن محاربة اليهود أفضلية، إذ إنَّ الحرب بين العرب واليهود ليست حرباً إسلامية. فالحرب الإسلامية لا تشن لمجرد استعادة الأرض، برأي شكري، بل لا بد للحرب الإسلامية من أن تهدف إلى نشر الدعوة. إن الحروب القائمة اليوم هي حروب بشرية. ومع أن مقاتلة اليهود هي فريضة دينية عند شكري، إلاّ أنها مساوية لمقاتلة أجهزة المخابرات المصرية. وهو لذلك يفرض مشروعية مقاتلة اليهود تحت الظروف المصرية الراهنة. كما إنه يحرم على مجموعته الانضمام إلى الجيش المصري، فعنده كل المجتمعات الإسلامية والمسيحية واليهودية متساوية في الكفر، وبالتالي، يجب عدم التعامل معها بصورة إيجابية[٩٧].

كما يقول سليم رحال، وهو قائد أحد فروع تنظيم الجهاد، إن المسلمين اليوم يواجهون العالم كله، بما فيه الصليبية الدولية والشيوعية العالمية، والصهيونية العالمية وعملاؤها العلمانيون. فتقف الولايات المتحدة على رأس لائحة أعداء الإسلام بسبب تحالفها الاستراتيجي مع إسرائيل واضطهادها العالم. كما إنَّ تحليله أهداف الولايات المتحدة في العالم الإسلامي يقوده إلى وصفها بأن لديها كره الصليبيين للإسلام وحب السيطرة على المواد الخام في العالم. كما إنَّ الولايات المتحدة تنتمي إلى مسيحية الصليبيين وتستمر في كرههم التاريخي للإسلام. فهذا الكره ينظم تصرف الولايات المتحدة تجاه الحركات الإسلامية. لذا، فإن الولايات المتحدة تدعم الأقليات في مواجهة الإسلام، كما هو حال الأقباط في مصر. ومع أن مصر هي حليفة الولايات المتحدة، إلا أن الولايات المتحدة تدعم الكنيسة القبطية الأورثوذكسية وحزبها السياسي المحظور في مصر ـ والشرعي في الولايات المتحدة. كما إنَّ الولايات المتحدة تستعمل مصر من أجل إدخال العرب في سلام مع إسرائيل ولمحاربة الحركات الإسلامية في المنطقة. فالإسلام لا يتناسب مع مصالح الولايات المتحدة في العالم الإسلامي[٩٨].

٢ ـ الآراء المعتدلة

من ناحية أخرى، يعتبر البنا أن الإسلام هو دعوة لاحترام العقود والاتفاقيات والعهود. إلاَّ أن الجزية هي ضريبة تؤخذ من أهل الكتاب من أجل الخدمات التي تقدمها الدولة، بما فيها حمايتهم والدفاع عنهم، فكان يتم جمعها من الأراضي التي كسبها المسلمون في الحرب، فيصبح المسلمون مسؤولين عن أمور الدولة. فالإسلام في هذا

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧ و٩٧ ـ ١٠٠.

(٩٨) «الوثيقة السابعة،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١٩٧ ـ ١٨٤.

المجال مثل اليهودية والمسيحية، فهما لا ترفضان الجهاد والحرب، فالبنا يرفض الفكرة القائلة إن النظام الإسلامي يرفض حق الأقليات الدينية في ممارسة شعائرها الدينية. فعلى العكس من ذلك، هو يعتقد أن على كل فئات المجتمع التعاون من أجل إقامة المجتمع الفضيل والحر. فالإسلام يطالب بحماية الأقليات ويمنع مقاتلة الآخرين من دون عذر شرعي، فكل المؤمنين، يهوداً ومسيحيين ومسلمين، يشكلون أمة واحدة[(٩٩)].

كما إنَّ الإسلام يقر بوحدة الإنسانية المتولدة من آدم، لذا، فإن التقوى هي المعيار الأساسي في التفريق بين شخص وآخر. بل إن القرآن يخاطب كل البشرية بالتساوي ويقر بالأسس السماوية للأديان التوحيدية. فالكتب السماوية هي من وحي الله، والمؤمنون عن حق بكتبهم السماوية هم من الناجين. فلا يؤمن المسلم، فقط، بالقرآن بل، أيضاً، بالكتب الأخرى وبالأنبياء من دون تفرقة. إن أسس تعاليم موسى وعيسى هي التعاليم الإبراهيمية. فالتوراة هي نص مقدس وشرعي، وكذلك العهد القديم والإنجيل. إن أبناء إسرائيل هم أمة موسى والمسيحيون هم أتباع المسيح. وهكذا، فالعلاقات بين الأديان الثلاثة يجب أن تقوم على الإيمان والمصالح المشتركة، بخاصة عندما لا يتعدى أحدهم على الآخرين. فالمطلوب من المسلمين توظيف الموعظة الحسنة مع أهل الكتاب بسبب وحدة الرسالة. كما إنَّ الإسلام لا يريد استعداء المؤمنين سواء كانوا يهوداً أو نصارى. كما يؤكد البنا على أن الإسلام أعطى كل الناس حقوقهم الروحية إضافة إلى الحقوق السياسية وغيرها[(١٠٠)].

على أي حال، إن الصراع مع الحضارة الغربية ليس صراعاً دينياً في حقيقته، بل سياسياً، فالغرب لا يصارع الشرق لأنه مسلم، إذ إنَّ دوله خاضت حروباً بعضها ضد بعض أكثر شدة من حروبها ضد المسلمين. وهو يدعم الصهيونية اليهودية لأنها تخدم مصالحه الاستعمارية. وببساطة فإن الغرب يريد السيطرة على المواد الخام ومن أجل ذلك، فهو جاهز لقهر العالم بعد أن استولى على القيادة من التقاليد النبوية لموسى والمسيح ومحمد. فالغرب غير عادل وظالم وتائه[(١٠١)].

وعلى نفس النهج، يقول عمر التلمساني، المرشد السابق لحركة الإخوان المسلمين في مصر، إنه بالرغم من أن تطبيق الشريعة الإسلامية في مصر هو ضروري إلا أن الأقليات والغرب ليسا أعداء. لذلك يمكن إقامة علاقات ودية وعادلة مع المسيحيين واليهود الذين يقيمون خارج العالم الإسلامي. لكن الصراع مع الإسرائيليين هو صراع سياسي. لكن يمكن التعامل مع اليهود عند عدم إيذائهم المسلمين، وكذلك تطوير علاقات ودية. لكن

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٦.

(١٠٠) حسن البنا، **السلام في الإسلام** (بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١)، ص ٢١ ـ ٢٩.

(١٠١) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار القلم، [د. ت.])، ص ١٦٨ ـ ١٦٩ و٣٤٢ ـ ٣٤٣.

الآن، بطرد اليهود، للفلسطينيين أصبحوا أعداء السلام بسبب سيطرتهم على الأماكن المقدسة. وهكذا، فإنهم المعتدون اليوم. إلا أن للأقليات في العالم الإسلامي الحق بتدبير شؤونهم بحسب قوانينهم(١٠٢).

أما يوسف القرضاوي، وهو من أهم المفكرين الإسلاميين في مصر والعالم الإسلامي، فيعتبر أن الإرادة الحسنة والعدالة يجب أن تكونا أساسَي العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وهذا في حال محاربة واضطهاد المسلمين. فاليهود والمسيحيون لهم مركز مميز في الإسلام، مع أن بعضهم غيَّر في كتبه السماوية. ويضيف القرضاوي أن القرآن يطالب المسلمين بمحاورة أهل الكتاب ويبيح الأكل من ذبائحهم والتزاوج مع نسائهم، ما يعني السماح بالاختلاط بين المسلمين وغير المسلمين عبر جعل المرأة تترأس العائلة المسلمة. وهذا ينطبق أيضاً على اليهود والمسيحيين الذين لا يقيمون في العالم الإسلامي(١٠٣).

إلا أن القرضاوي يعتبر أن أهل الذمة هم اليهود والمسيحيون الذين يعيشون في الأراضي الإسلامية، أي المواطنين غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. فالذمة تعني الأمان والضمان والعهد، وهي أمور يُزَوَّدون بها حتى يعيشوا بسلام. وهي موازية لما يعرف اليوم بالتجنيس حيث يصبح الغريب مواطناً. وبهذا المعنى، فأهل الذمة ينتمون إلى دار الإسلام ولديهم الجنسية الإسلامية. وهذا العقد هو أبدي ويضمن أن المسلمين يحمون الذميين إذا ما قدموا الجزية وتقبلوا الشريعة الإسلامية في غير أمورهم الدينية. وتشتمل حقوقهم على الدفاع الداخلي والخارجي، الحقوق المادية والقانونية، وضمان الشيخوخة. والأكثر أهمية هو ضمان الحرية الدينية سواء في المعتقد، أو في الشعائر من دون أي تغيير من قبل المسلمين. كما يتمتعون بالحقوق الاقتصادية، سواء في العمل والبيع والشراء، مع استثناء الربا ولحم الخنزير والمشروبات الكحولية. وعلى مستوى آخر، يتمتع الذميون بحقوق العمل في الوظائف الحكومية باستثناء الوظائف ذات الطبيعة الدينية كالإمامة والرئاسة، لأن هذه المؤسسات تمثل النبي محمد (ﷺ)، ولا يمكن غير المسلمين تمثيله. لكن يمكنهم تولي وظائف الوزارة والنيابة(١٠٤).

ومن ثم يشرح القرضاوي واجبات أهل الكتاب، فيختصرها في ثلاثة: **أولاً**، احترام شعائر المسلمين، **ثانياً**، الالتزام بالشريعة الإسلامية في الأمور المدنية، **وثالثاً**، دفع الجزية وضرائب أخرى. فالجزية هي تعويض عن عدم الدفاع عن المجتمع ضد العدو الخارجي، لأن القتال له وجهة دينية، ليس على غير المسلمين المساهمة في الواجبات الإسلامية. فالجهاد

---

(١٠٢) انظر: عمر التلمساني، في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(١٠٣) يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ط ٢ جديدة ومنقحة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٢٥.

هو واجب ديني لا يطلب من غير المسلمين، لذا، فإذا ما قاتل غير المسلمين تسقط عنهم الجزية، وكذلك تسقط عن رجال الدين والنساء والأطفال وكبار السن والمكفوفين والمرضى[(١٠٥)].

كما يقول القرضاوي إن الإسلام طوّر مفهوم التسامح إلى درجة أن غير المؤمنين يسمح لهم شرعاً باتخاذ مواقف مخالفة للإسلام. فالإسلام لم يشر إلى إكراه الناس على الإيمان بالإسلام، كما احترام شعائر الآخرين. ومع أن الشريعة الإسلامية منعت، على سبيل المثال، التعامل مع أمور مثل شرب الخمر وبيع الخنزير، إلا أن هذا التحريم لا يشكّل تعدياً على غير المسلمين. ومع أن المسيحيين لا يحرمون شرب الخمر، إلا أن شربه ليس بواجب ديني، كما إنَّ أكل لحم الخنزير لا يشكل واجباً دينياً. فإذا ما راعوا مشاعر المسلمين فليس هناك خرق للواجبات الدينية المسيحية. وعليه، يعتبر القرضاوي أن على غير المسلمين مراعاة مشاعر المسلمين في المسائل التي لا تشكل خرقاً للقوانين الشرعية. لذا، فالتسامح يجب أن يقوم لا على مراعاة قضايا تفصيلية، فقط، بل أيضاً على النيات الحسنة والتعامل الخلاق والعدل والرحمة والخير، وهي كلها تقع خارج الإطار القانوني البحت[(١٠٦)].

من ناحية أخرى، يعطي القرضاوي أمثلة تاريخية على عدم تسامح الآخرين مع المسلمين. فيطلب القرضاوي من قرائه دراسة ما قام به المسلمون عند غزوهم الأندلس وما قام به المسيحيون عندما تغلبوا على المسلمين بعد ٨٠٠ سنة. كما يناقش الحملات الصليبية ونتائجها، التي كانت مشابهة للثورة الشيوعية في روسيا، والنازية في ألمانيا. فاليوم يُضطَهد ويقتل المسلمون في إثيوبيا وروسيا ويوغوسلافيا والصين ودول أخرى. كما يشهد تاريخ المسيحية على عدم تسامح المسيحيين بعضهم مع بعض ما أوصل إلى جرائم وحروب. ويحاول القرضاوي، بهذا، القول إن المسيحية كانت أقل تسامحاً من الإسلام، وإن التهم التي توجه إلى الإسلام هي تهم يجب أن توجّه إلى المسيحية. فالإسلام هو أكثر تسامحاً من الأديان الأخرى[(١٠٧)].

ويقول في ما يتعلق بحقوق الإنسان إن الإسلام منذ بدايته زود الإنسانية بحقوق دينية ودائمة. وتشتمل هذه الحقوق على الحق في الحياة من دون تفريق بين الرجال والنساء، والأبيض والأسود، والكبير والصغير أو أي ميزة أخرى. كما تشتمل الحقوق الأخرى على الشرف والمال والرزق، فكل هذه الحقوق تقوم على التآخي والتساوي والحرية[(١٠٨)].

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٤١.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٥٠.

(١٠٧) يوسف القرضاوي: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٨، **وبينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، حتمية الحل الإسلامي؛ ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ص ٢٣٣ ـ ٢٤٠.

(١٠٨) يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، ط ٢ جديدة منقحة ومزيدة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣).

وبصورة مشابهة، يقول سعيد حوّى، مرشد حركة الإخوان المسلمين في سوريا، إن المواطنين في الدولة الإسلامية متساوون ومحميون من الاستبداد والعشوائية. فالفرق بين فرد وآخر يجب ألاّ يرتكز على العرق أو المعتقد. أما في موضوع ممارسة القوة، فيجب أن ترتكز على الشورى وحرية الاجتماع، وبخاصة الأحزاب والنقابات والأقليات ومؤسسات المجتمع المدني. إن نظام الحكم الواحد لا يخدم الدولة الإسلامية. كما إنَّ حكم القانون يجب أن يكون الركيزة الأساسية، ويجب أن يمكِّن المواطنين من مراجعة القضاء والاحتكام إليه. علاوة على هذا، يجب ضمان حرية التعبير، سواء على المستوى الشخصي أو العام(١٠٩).

وعلى الخصوص، يظهر حوّى حساسية إزاء أهمية أن يكون للأقليات في سوريا حقوق موازية للأكثرية. ومع أنه يعتبر أن ممارسة السلطة يجب أن تقوم على التعاليم الإسلامية، ومع أن الأقليات يمكن أن يكون لأفرادها وظائف في الوزارة والنيابة، على التمثيل السياسي أن يكون نسبياً. إلا أن تدبير الشؤون الداخلية، أو إقامة مؤسسات تعليمية، أو محاكم للأحوال الشخصية هي مسائل تعود للأقليات ولا تخضع للأكثرية(١١٠).

ويعتبر فيصل المولوي، أحد قادة الجماعة الإسلامية في لبنان، أن الإسلام يساوي بين النساء والرجال، وبالتالي، بين الحقوق والواجبات. وهكذا، فإن الحقوق والواجبات الدينية هي نفسها لكل البشرية. فالرجل والمرأة لهما الحق في اختيار المعتقد والإيمان أو عدمه، ويسري هذا على الرجل والمرأة. وهكذا، فالحقوق يتمتع بها جميع الناس بشكل متساوٍ، وللمرأة الحق في الحرية والمسكن والرأي والمعتقد والتربية والضمانات الاجتماعية. وفي المبدإ، للمرأة نفس الحقوق التي للرجل، والفرق يكمن في الدور الاجتماعي الذي لا يعكس بالضرورة عدم التساوي، بل وظيفة تعود إلى الفروقات الجسدية والجنسية. والأكثر أهمية أن للمرأة الدور الرئيسي في إدارة العائلة، وبالتالي تملك الكثير من القوة، لأن العائلة هي النواة الأساسية للمجتمع الإسلامي(١١١).

أما في مسألة زواج الرجل من أكثر من امرأة، فيقول المولوي إن هناك أسباباً بيئية وبيولوجية واجتماعية سمحت بها. فهناك **أولاً** نساء أكثر من الرجال، و**ثانياً** منع استغلال المرأة من الرجال، و**ثالثاً**، في حالة النساء اللواتي لا ينجبن أطفالاً أو هن مرضى بصورة دائمة، فلا يطلّقن ويطردن من المنزل ويعاملن بصورة غير إنسانية. ويعتقد أن مثل هذا

---

(١٠٩) سعيد حوّى، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، في البناء، ط ٢ (عمّان: دار الأرقم، [١٩٨؟])، ص ١٣ ـ ١٨. وحول مشاركة الإخوان في الانتخابات في سوريا، انظر: حبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٠٥ ـ ١٢٠.

(١١٠) حوى، المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(١١١) فيصل المولوي، «المرأة وتحديات المجتمع المعاصر،» **الإنسان المعاصر** (مركز البيان الثقافي)، العدد ٣ (شتاء ١٩٩٦)، ص ٤٥ ـ ٥٢.

الوضع هو أكثر احتراماً للمرأة التي يمكن أن تعاني عيوباً جسدية أو عدم توازن اجتماعي. وهكذا، فإن الوحدة الأساسية، أي العائلة، يحافظ عليها، وتزداد إمكانية المحافظة على الفضيلة في المجتمع. هذا الوضع لا يشكل للمولوي أي انتقاص من كرامة المرأة وحقوقها(١١٢).

وتتعمق هبة رؤوف عزت أكثر من ذلك في دراستها حول حقوق المرأة فتقول إن الرؤية الإسلامية العامة لا تتقبل فكرة تقسيم العمل في المجتمع، أي إن الرجال يقومون بأعمال سياسية معينة والمرأة بأعمال اجتماعية. إن الأهداف العامة للشريعة هي مسؤولية الرجل والمرأة. فالنساء يتحملن المسؤولية السياسية كأفراد في المجتمع. كما يجب ألاّ يكون تقسيم العمل على أساس الجنس، بل لا بد من أن يكون على أساس الكفاءة. وهكذا، يمكن المرأة أن تكون في عدة مؤسسات وبحسب كفاءاتها. فتطوير العائلة ليس وظيفة اجتماعية فقط بل سياسية أيضاً. وعليه، فإن المرأة مؤهلة للمشاركة السياسية، بل إن هذه المشاركة هي واجب ديني. إلا أن وظيفة المرأة في مجتمع ما تتعلق بالتطور الاجتماعي لهذا المجتمع، ولا يعكس الفهم الإسلامي دور المرأة(١١٣).

ويحدد بيان الإخوان المسلمين حول دور المرأة في عام ١٩٩٤ هذه الحقوق على الشكل التالي: في ما يتعلق بحق المرأة اختيار المجالس التمثيلية، فيقول إنه لا يوجد في الشريعة ما يمنع المرأة من المشاركة. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر يقوم به الرجل والمرأة، وهذا الأمر يشتمل على حق المرأة في الانتخاب. أما بالنسبة إلى عضوية المرأة في المجالس التمثيلية، فيقول البيان أيضاً إنه لا يوجد أي مانع شرعي من ذلك. وهكذا، للمرأة الحق في الاقتراع والترشح للمجالس التمثيلية. كما يمكن المرأة تولّي الوظائف العامة باستثناء رئاسة الدولة. أما في يتعلق بالوظائف العامة الأخرى، فليس هناك من مانع شرعي بتولي هذه الوظائف إذا ما توافرت الكفاءة. كما إنه لا يوجد مانع في الشريعة أن تعمل المرأة في حقول أخرى كالطب، وبحسب حاجة المجتمع(١١٤).

ويمكننا أن نستمزج آراء التيار الإسلامي الذي يشرعن المجتمع المدني والديمقراطية في الميثاق الذي نشره ووزعه محمد الهاشمي الحامدي وإسلاميون آخرون. ويقول الحامدي إن نجاح الحركة الإسلامية بعد أن تتوصل إلى السلطة يتوقف على تأسيس النظام

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦١.

(١١٣) هبة رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٨ (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٣٩ ـ ٤١ و٢٤٧ ـ ٢٤٩. وحول مواضيع المرأة، انظر: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, MA; New York: Schenkman Pub. Co., 1975).

(١١٤) «Statement of the Muslim Brotherhood on the Role of Muslim Women in Islamic Society and its Stand on the Women's Rights to Vote, Be Elected, and Occupy Public and Governmental Posts, and Work in General,» *Encounter*, vol. 1, no. 3 (1995), pp. 85-89.

الديمقراطي العادل في العالم العربي. إن إخراج المجتمع من الطغيان الذي وقع فيه يتطلب وضع حدود وبرنامج للعدل والشورى وحقوق الإنسان. يجب أن يشتمل هذا البرنامج على الحق في الحياة والمساواة والعدل والقضاء النزيه والأقليات والمشاركة السياسية وكذلك حرية الفكر والمعتقد والتعبير والدين والنساء. وكذلك اقتراحاته حول المبادئ المنظمة لتأسيس الأحزاب والجماعات التي تشتمل على حرية تشكيل الأحزاب السياسية لكل المواطنين من دون استثناء. لهذا، فليس على الأحزاب الحصول على رخصة لتأسيسها، كما يجب أن تكون الديمقراطية هي المنظم الداخلي للحياة السياسية. كما يجب تحريم الدعوة إلى الحكم الدكتاتوري والتسلطي تحت أي شعار، أو ظرف، أو برنامج سياسي. علاوة على هذا، فالمواطنون، بمن فيهم الشيوعيون، لهم الحق في تأسيس الأحزاب السياسية والدعوة الأيديولوجية والتنافس على السلطة. وفي الختام، يمنع البرنامج الارتباطات العرقية والقبلية والطائفية مع الخارج التي يجب ألاَّ تكون أساس الدعوة السياسية(١١٥).

على مستوى آخر، يقر راشد الغنوشي حق الأقليات في خوض الانتخابات والتمثل في برلمان الدولة الإسلامية. فالدولة الإسلامية لا تعني أن المؤسسات السياسية مخصوصة بالمسلمين. بل تعني أن الشريعة يجب أن تكون إسلامية، كما يجب أن تمثل قوى المجتمع كلها في البرلمان. فيجب أن تشارك الأقليات غير الإسلامية في إدارة الدولة لكن ضمن الشريعة الإسلامية. فالإسلام ليس شرطاً للتمثيل السياسي. كما إنَّ المواطنية والحقوق والواجبات ليست من نتائج الإيمان بل تخص الإنسان كإنسان. ولكن بالتأكيد من قبول الحدود السياسية للدولة(١١٦).

كما إنَّ الحوار والانفتاح ضروريان عند الغنوشي ليس فقط للعالم الإسلامي بل للعالم كله، وبخاصة مع الغرب. ويقول إن العالم تحوّل بسبب التقدم العلمي إلى قرية صغيرة لا تتحمل الحرب. وهذا الموضوع يتطلب إعادة تفكير جدي حول مستقبل هذه القرية لأن مصيرها واحد. وهذا صحيح في حال كان سكان القرية حريصين على المصير المشترك. وهذا يتطلب أيضاً إنهاء الانقسام الجغرافي والثقافي المجرد للعالم بين غرب وشرق وأن الغرب هو عقلاني وديمقراطي بينما الشرق غريب ومستبدّ. وما هذا التقسيم إلا وصفة للحرب. إلا أن واقع الحال أن هناك قوى خيرة وشريرة وقيماً سلبية وإيجابية في الغرب والشرق. وعلى قوى الخير التحاور والبحث عن سبل للتعاون والحوار(١١٧).

---

(١١٥) محمد الهاشمي الحامدي، «أولويات مهمة في دفاتر الحركة الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان،» **المستقبل الإسلامي**، العدد ٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١)، ص ١٤ ـ ٢١.

(١١٦) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٨ ـ ٣٢، و**حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، ط ٢ منقحة ومزيدة (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).

(١١٧) راشد الغنوشي، «الإسلام والغرب،» **الغدير**، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٩٠)، ص ٣٧.

خاتمـــــة

مستقبـل الديمقراطيـة التعدديـة

إن الفكر الإسلامي القديم، والوسيط، والحديث، سواء كان ذلك فقهاً، أو علم كلام، أو فلسفة، أو العلوم الإسلامية الأخرى، تحتوي على جذور مشابهة للديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. ومع أن هذه المفاهيم قامت على فلسفة الحقوق الطبيعية، إلا أنها في الإسلام تقوم على الأسس النصية المستمدة من القرآن والسنة التي لا تتعارض مع أشكال الحكم الديمقراطي والمجتمعات المدنية التعددية ومناهج حقوق الإنسان. إلا أن السياقات التي أدت إلى تطور الفكر السياسي الإسلامي لم تكن مشجعة لتطوير الديمقراطية التعددية وحقوق الإنسان. إن التيارات المتعددة والمختلفة للفكر الإسلامي القديم، والوسيط، والحديث، حول هذه المفاهيم، تبنّت أشكالاً وتشكيلاتٍ مختلفةً في عملية التفكيك وإعادة التركيب.

إذ إنَّ التنوع الديني والعرقي للأنظمة السياسية التاريخية الإسلامية مهد الطريق اليوم لتبني قيام المجتمع التعددي. وعلى عكس أولئك الذين يريدون دولة إسلامية قائمة على مفاهيم طهورية، قلت في الفصول السابقة إن القانون الأساسي للدولة الإسلامية الأولى فرّق بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. وبالرغم من أن السلطة الدينية لم يكن لها الخيار سوى الدعوة إلى الإسلام، كان للسلطة السياسية أن تتعامل مع المؤسسات الدينية والإثنية والاجتماعية والتطورات السياسية والاقتصادية والحاجات والتطلعات الإنسانية. لهذا، عندما قامت الدولة الإسلامية الأولى، كانت تتشكل من فئات دينية متعددة معترفة بالتعدد الاجتماعي والاقتصادي والإثني والسياسي، ما يظهر الرؤية الإسلامية التعددية والمنفتحة للحياة السياسية. سمحت هذه الرؤية لغير المسلمين بالمشاركة الكاملة في البنية السياسية، وحتى في مجالات حساسة كالحرب والسلام.

إن فهم ما هو ديني اعتمد كثيراً على ما هو سياسي، فمن الواضح أن الأمور الدينية توقفت كثيراً على مفاهيم الأفراد والجماعات عبر قضايا الاجتهاد والشورى والإجماع كوسائل لحلحلة جميع القضايا المهمة، السياسية والدينية. ومع أن أعضاء المجتمع تقبلوا الرسول على أنه الحاكم السياسي للدولة، إلا أن الجماعات الدينية غير المسلمة، كاليهود، تمتعت بسلطة كاملة في ما يتعلق بالقضايا الدينية.

ومن الواضح من التاريخ الإسلامي أنه عندما يحاول شخص أو مجموعة ما تمثيل ما هو غيبي أن تتحول مواقفه إلى رؤى مطلقة. إلاَّ أنه عندما يتم التعبير عما هو ديني في سياق سياسي فإنه يتحول إلى قضايا قابلة للتسوية، على الأقل نظرياً. فإذا كانت السياسة فن الممكن، ما سمح بقيام الدولة الإسلامية الأولى، فإن فن غير الممكن أعاق قيام أي محاولة جدية بديلاً سياسياً إسلامياً. على سبيل المثال، ولأن معاوية وعلي نظرا إلى خلافاتهما على أنها خلافات سياسية في طبيعتها، كان من الممكن إيجاد حل، لكن الخوارج أدخلوا فن غير الممكن، أو حاكمية الله المباشرة، ما أوصل إلى خلافات متنوعة ومتعددة حول قضايا الإيمان والكفر التي لا يمكن أن تخضع للتحكيم الإنساني. ويظهر التاريخ الإسلامي أن الفهم المطلق المجرد لتاريخه يحوّل الفهم الإنساني إلى فهم إلهي، وعليه، إلى قضايا إلهية غير خاضعة للمساومة. لكن عندما يتم النظر إلى ما هو ديني من خلال العامل الإنساني وإخضاعه للتاريخ، فإنه يتحول إلى قضية إنسانية قابلة للأخذ والعطاء، وبالتالي، مصدر تعاون بين البشرية.

ويدل وجود غير المسلمين ومؤسساتهم في الدولة الإسلامية الأولى على الحاجة إلى تبنّي النماذج السياسية والفكرية التي تحتوي على الحرية والعدل وتبتعد عن التعصب والحكم التعسفي. لذلك، إن سلطة الأمة التأسيسية كتعبير عن الإرادة الإلهية يمكن توظيفها اليوم من أجل إعادة تنظيم النظم السياسية. وإذا كان الحكم السياسي من وجهة نظر الأكثرية، لا يمثل الإرادة الإلهية، فإنه من الممكن إذاً تطوير الفهم التعددي. فإذا ما كانت الجماعة هي صاحبة السيادة في مباشرة الحكم ومصدر كل القوى، فليس لفرد أو مجموعة ما، سواء كانت أصولية أو إصلاحية أو تقليدية، وسواء كانت عسكرية أو دينية، الحق الحصري في تفسير النص أو كحكم الجماعة. فالإجماع إذاً، سواء كان من خلال الشورى أو وسائل أخرى، هو شرعي لأن الجماعة أعطته الشرعية اللازمة.

ومن وجهة نظر الأكثرية، يصبح الحكم السياسي واجباً دينياً، لأن هناك اتفاقاً شعبياً حوله. وبطريقة مشابهة، تم اختيار الشورى من قبل الجماعة من أجل التعاطي مع كل القضايا التأسيسية المهمة في التاريخ الإسلامي. ومع أن الحكم السياسي يقوم على سلطة الجماعة في إقرار العقد، إلا أن تفسيراته قسمت المجتمع إلى عدة مذاهب. إلا أنَّ مشروعية العقد الجماعي أصبحت ثابتة ومن دون منازع بالرغم من أن الممارسات التاريخية كانت ممارسات السلطة لا تقوم بالضرورة على العقد بل القوة. لكن وبسبب أن مشروعيته لم تكن

موضع تساؤل، يجب توظيف العقد اليوم من أجل توظيفه في المشروعية السياسية للدولة الحديثة.

ويمكن توظيف الشورى كشكل من أشكال السلطة الجماعية من أجل تطوير مفاهيم الشرعية ومناهج عملها. فمرونتها قابلة للتحول إلى منهج ديمقراطي في الحياة السياسية بين الدول وفي الدول ومع العالم. وهكذا، فإن مفهوماً قديماً، وعبر تفكيكه وإعادة تركيبه في سياق حديث تحوّل إلى مفهوم يستوعب التفسيرات الديمقراطية وبداية لعملية تأصيلية لديمقراطية شرعية في العالم الإسلامي المعاصر. ويمثل مفهوما الشورى والإجماع مفتاحين يمكن المسلمين توظيفهما من أجل التطوير الإسلامي للديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. فهما يقفان في مواجهة مفهومي حاكمية الله وجاهلية العالم.

إن إعادة إحياء مفهوم الاختلاف يفتح احتمالات قبول التفسيرات المتنوعة والمختلفة حول طبيعة الحكم والحكومة، وكذلك حول المؤسسات الدينية والاجتماعية، بما فيها تعدد الأديان والفلسفات. علاوة على ذلك، إن مشروعية المعارضة وضرورة الحقوق الشرعية يمكن توظيفها اليوم في نطاق الحياة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة. هذه المفاهيم تعطي حججاً شرعية، ليس فقط للأقليات، بل أيضاً للأكثريات، ضد طغيان الدولة الحديثة في العالم الإسلامي وفتح الباب أمام انتخابات حرة للحكام وللتقليل من تقليدية المؤسسات الإسلامية.

وحاول العديد من المفكرين السياسيين المسلمين والفقهاء جعل الحكام يلتزمون بالشريعة، بمعنى التمسك بالمبادئ الأساسية المفضية إلى الفضيلة وعدم الطغيان. وحاول مفكرون آخرون تبرير طغيان الدولة بالظروف المحلية والإقليمية والعالمية. بالرغم من هذا، وبالمقارنة بالحضارات الأخرى خلال تلك الحقبة، قدم الفكر القديم والوسيط أكثر الخطابات السياسية تقدماً حول الحقوق والواجبات السياسية والإنسانية وبين الحاكم والمحكوم. ومع أن هذا لا يبرر سوء استعمال السلطة وسوء توظيف الحقوق والواجبات، إلا أنها تضع الخطاب الإسلامي ضمن سياقاته التاريخية. وعندما كان العلماء المسلمون يبحثون الطبيعة البشرية للسلطة السياسية والحاجة إلى إصلاحها من خلال الشورى والإجماع، كان الغرب ما زال مؤمناً بالنظرية الإلهية للحكم السياسي. ومع أن الفكر الإسلامي اعترف بحقوق الأقليات بسبب اعترافه بالمسيحية واليهودية دينين موحى بهما، ينظر الغرب إلى المسلمين ككفار بسبب عدم اعترافه بالإسلام كدين موحىً به.

ومن المؤكد أن تاريخ الحكومات والسلالات الإسلامية الحاكمة يشهد على الكثير من سوء الحكم والاستبداد والاضطهاد للمسلمين وغير المسلمين. إلا أن هذا التاريخ يشهد أيضاً على المعاملة الحسنة للمسلمين وغير المسلمين. والأكثر أهميةً ما بقي للفكر الإسلامي الحديث وهو نظام حقوق للإنسان يتم تطويره أيضاً كمنظومة متطورة لحقوق الإنسان. ومع أن هذه الحقوق ليست كما يجب أن تكون، متطابقة تماماً مع حقوق

الإنسان في الغرب، لكنها تعترف، على الأقل نظرياً، بجذور حقوق الإنسان. وفي الحقيقة، إن هذه الحقوق سبقت المنظومة الغربية لحقوق الإنسان التي كانت استجابة للحاجات التي شعر الفقهاء بضرورتها الشرعية والتي تتلاقى مع مقاصد الشريعة وطبيعة التفاعل الاجتماعي.

إن إمكانية تطوير خطابات ديمقراطية ليبرالية في الفكر الإسلامي أصبحت أكثر قبولاً، لأن القراءات الحديثة والجديدة في الإسلام أصبحت أكثر قبولاً للإصلاح. إلا أن عملية إعادة النظر في العديد من المبادئ السياسية الأساسية وإصلاح مفاهيم الحكم السياسي، فهي تعيد تفسير الأدبيات التقليدية وتتحدى المؤسسات التقليدية. وهكذا، فهي تؤسس مفاهيم جوهرية كالسيادة في الخطاب القرآني، وتطالب بالتوصل إلى قبول شعبي وتطوير خطابات ومؤسسات شعبية. لذا فإن عملية إعادة التفسير للنصوص الإلهية يمكن أن يكرس الجماعة كصاحبة السيادة الوحيدة. إن قطعية حاكمية الله توازيها المشروعية الإلهية لشورى الجماعة، كما إنَّ تطبيق الأولى يتوقف على الالتزام بالشورى.

إن التفسيرات الحديثة للشورى عادة ما تستوعب الديمقراطية في سياق ديني وسياسي. وعلى غرار الديمقراطية، لا بد أن تفضي الشورى إلى الوسائل الشرعية لمراقبة الحكومة، لأن الشرعية تتوقف على الموافقة الشعبية. فعبر رفض التناقض بين الشورى والحكم الدستوري من جهة، والشورى والشريعة من جهة أخرى، فإن المفكرين المعاصرين الإسلاميين والإصلاحيين يستوعبون مبادئ القانون الطبيعي هي إعادة تفسيرهم للوحي الإلهي. وبينما يحوّل الأصوليون المعتدلون الإسلام إلى نظام قادر على استيعاب الفلسفة الحديثة والسياسة والاقتصاد والتاريخ من دون التقليل من صلاحية الإسلام، إلا أنهم يحدّثون التفسيرات الإسلامية ويدخلون في الفكر الإسلامي مبادئ الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

وعليه، إن من أهم عناصر النهضة الإسلامية اليوم هي إعادة النظر في التاريخ ورفع القدسية عنه وتركيز المسؤولية على الفعل الإنساني. إن جوهر التطور يكمن في قوة الإنسان على الفعل لا التاريخ المقدس، فالناس قادرون على التأثير إيجاباً في مستقبلهم. كما إنَّ النهضة الروحية والفكرية والسياسية والاقتصادية هي مناط عمل الناس، كما إنَّ عملية النهضة هي المجال المناسب الذي اختاره الله لهم واستخلفهم فيه. ولا يمكن تجميد النهضة في التاريخ، بل يجب ربطها بالعلوم والمتحول. إن ربط النهضة بالنسبي والمتحول من دون إهمال الموحى به يؤدي بالفكر الإسلامي المعاصر إلى رفض الفكر التقليدي ومؤسساته وتقبّل الديمقراطية كإطار حديث لممارسة الشورى.

واليوم تحولت مطالب الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان إلى مطالب شعبية، فتم التنظير لها بحجج تقوم على النصوص القرآنية. إلا أن هناك حاجة إلى تطورين أساسيين : **الأول**، تقليص سلطات الحكومة المطلقة عبر تمريرها بالقنوات الشعبية والهيئات التمثيلية،

والثاني، إيجاد السياق السياسي المناسب الذي يسهّل تطوير سياقات أخلاقية واجتماعية ودينية وفكرية متسامحة.

ومع قولنا إن غالبية المفاهيم القديمة والوسيطة والحديثة والمؤسسات الإسلامية كانت نتاج الفعل الإنساني، لقد بينت في الفصول السابقة أن المفاهيم القرآنية للشورى والإجماع والبيعة والاختلاف والحقوق الشرعية هي مطالب دينية. إلا أن الممارسة المؤسساتية والتاريخية لهذه المفاهيم تأثرت باستغلالها من قبل الحكومات والنخب. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن الشورى، وهي مبدأ يتطلب مشاركة المجتمع في تسيير أمور الحكم والمجتمع، أصبحت في الواقع مبدأ استغلته النخب الدينية والسياسية من أجل تأمين مصالحها السياسية والاجتماعية والاقتصادية على حساب جميع فئات المجتمع. وبصورة مشابهة، فإن البيعة، وهي مبدأ تقوم به العامة بشكل طوعي للتعبير عن قبولها بالحاكم تحوّل إلى ممارسة شكلية يخضع لها المجتمع بالقوة.

ولا ينظر اليوم إلى الشورى على أنها مبدأ ديني فقط، بل تعبر عن الإرادة الشعبية. إن مأسسة الشورى والإجماع بشكل حقيقي يفضي بالدولة إلى القيام بدور تأسيسي في تحديد الخيارات الأساسية في حياة الجماعة. كما إنَّ مأسسة الشريعة في الدولة، لا بد من محاولة عدم جعل المشروعية إطاراً شكلياً. والأكثر أهمية، يجب أن يكون في العقد السياسي وسائل مشروعة في التوصل إلى السلطة. ومع أن الإسلام هو المرجع الدستوري للإسلاميين المعتدلين، إلا أن دستورية الإسلام تنبع أساساً من الخيارات الشعبية.

أما عند الإسلاميين المتشددين فإن الشورى ليست فقط مفهوماً دينياً أو آليةً للانتخابات بل تعكس الإرادة الجماعية، وهو مفهوم أهم من مفهوم الحريات الشخصية، أو الاتفاق الاجتماعي. والأكثر أهمية من ذلك، أنها تمثل الإرادة الإلهية، لذلك، فإن الانحراف عنها يعتبر خطيئة دينية. لذا على الأفراد الانصياع لهذه الإرادة. ومع أن الافراد قد يوافقون على عقد سياسي مع حاكم ما، إلا أنه يجب على هذه الإرادة عدم القبول بالتعددية والاختلاف. إن تأسيس الدولة الإسلامية يصبح عند الإسلاميين المتشددين تنفيذاً للإرادة الإلهية.

ويرى المتشددون أن مأسسة الشورى والجماعة من خلال الشريعة تزود الدولة التي تعبّر عن الإرادة العامة، بدور تأسيسيّ. إن المشروعية الشكلية التي تتطلبها الدولة تجعل منها غير مسؤولة إلا أمام الله. وعليه، تصبح المشروعية عملية داخلية غير خاضعة للجماعة بشكل حقيقي. وهكذا، فإن الدولة في حال عدم مخالفتها الشريعة لا يمكن تغييرها أو التخلص منها، لأن الدولة تشرف في هذا السياق على الأخلاق العامة وتطبيق الشريعة. ومع أن المتشددين يحوّلون التدين الشخصي إلى إرادة عامة، إلا أنهم يحولون هذه الإرادة إلى الدولة التي تمارس الرقابة الأخلاقية والسياسية. ولهذا فإن الأحزاب والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني لا دور لها من وجهة النظر هذه، ما يفضي فقط إلى مشروعية

السياسات الإسلامية التي ترفض التعدد الديني الإسلامي وتهميش ما هو غير إسلامي.

إن توظيف الإسلاميين المتشددين العنفَ ليس له أصل نظري، بل إن نظرية العنف تطورت تاريخياً. إن النظريات التي تبرر العنف هي رد نظري على العنف الذي مورس عليهم. لقد نظروا إلى هذا العنف، الذي أصبح مقبولاً نظرياً، بل في الممارسة. وهكذا يمارس المتشددون والأنظمة العنف والعنف المضاد نظرياً وعملياً. إن معظم العنف، الديني والعلماني، يمارس كرد فعل على ممارسات الأنظمة الاستبدادية، كما يرجع الإسلاميون عنف الجماعات المتشددة إلى عنف الأنظمة المختلفة. من ناحية أخرى، يرى الإسلاميون المعتدلون أن السبب الرئيسي في العنف يعود إلى عدم وجود المجتمع التعددي والمؤسسات التمثيلية. ومع أنه في الغالب غير مسموح لهم بالمشاركة السياسية، فإنهم ما زالوا يهدفون إلى توسيع المساحة السياسية وإدخال مفاهيم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان كوسائل مقبولة في الحياة السياسية العامة.

وتركز الخطابات التفسيرية الإسلامية المعتدلة للنهضة الإسلامية على إنهاء الدور التأسيسي المقدس للماضي. ومع أنهم يستثنون القرآن والسنة من رؤيتهم للماضي، على أنهما الأصلان التأسيسيان الغيبيان، إلا انهما يخضعان إلى العديد من التفسيرات. وهذه النصوص التأسيسية أضيفت إلى الأحداث لتفسيرها. إلا أن الإسلاميين المعتدلين يفهمون الأصلين بطريقة غير تاريخية، بل يشكلان نصين غير تاريخيين. كما يستعملان هذين الأصلين من أجل رفض وجود دولة مثالية في الماضي والحاضر باستثناء دولة النبي (ﷺ). بالرغم من هذا يوظفون هذين الأصلين من أجل التوصل إلى دول ومجتمعات إسلامية ديمقراطية وحديثة.

إن محاولة الإسلاميين المعتدلين إعادة تفسير المبادئ الإسلامية الأساسية تقوم على تطوير خطابات تأسيسية وفكرية تعيد اكتشاف المعاني الحقيقية للنص من خلال إطار الحياة الحاضرة. مثل هذه الخطابات التي تعيد تركيب أصول الدين، تفضي إلى علم كلام سياسي جديد. وهو علم كلام سياسي، لأنه يهدف إلى السيطرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية عوضاً عن الفهم الديني والفلسفي. وهكذا، تصبح مفاهيم علم الكلام مفاهيم سياسية مثل الدولة الإسلامية، وخيارات الأمة والحقوق الفردية. إن أهم خصائص التوحيد تتمظهر، لا في ضمير الفرد، بل في التزامه وعمله على أسلمة الدولة والمجتمع. فالالتزام الديني بالإسلام يجب أن يتضمن الاهتمامات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع. إن الالتزام الفاعل بالسياسات الإسلامية يدل على عمق الإيمان، بينما يدل عدم الالتزام على ضعف الإيمان.

وبهذه الطريقة، تهمش الأصولية المعتدلة الفقه التقليدي وتستبدله بأيديولوجية حديثة. فالسياسة تهيمن على كل حقول المعرفة الدينية، كما إنَّ السياسة الخيرة تتوقف على الاتفاق عبر الشورى. إلا أن كل هذا يتوقف على قيام مؤسسات الدولة. تظهر التجربة

التاريخية الإسلامية أن إعطاء الدولة السلطة لتنفيذ الشريعة باسم الأمة كان يتم بتجاوز العديد من المبادئ الشرعية المهمة لصالح الحكم السياسي. وبهذه الطريقة، تحوّل الأصولية المعتدلة التوحيد إلى شكل يتبلور عبر الشورى. وهي بذلك تضغط الخطاب الديني إلى أيديولوجية سياسية، ما يجعل الإيمان السياسي يتعلق بالتطبيق الصحيح للحاكمية النصية، كما إنَّ الكفر السياسي هو نتاج التعلق فقط بالحاكمية الإنسانية.

وبينما ينظر الإسلاميون المعتدلون إلى الحاكمية الإلهية كمفهوم سياسي مطلق، إلا أنهم يوازونه بمفهوم الشورى. وفي الحقيقة، إن التحقيق الفعلي للحاكمية يتوقف على التطبيق الجيد للشورى. فالأصولية المعتدلة طورت الشورى لتستوعب الديمقراطية من داخل الفكر الديني والسياسي الإسلامي. كما إنها شرعنت وسائل شرعية دينية للتحكم بالحكم. فعبر رفضها التناقض بين الديمقراطية والحكم الدستوري من جهة، وبين الشورى والشريعة من جهة أخرى، تفترض الأصولية المعتدلة تناغمهما. والسبب في هذا هو رفض الإسلاميين الخطابات الإسلامية التاريخية، ما يطهر المبادئ الإسلامية الأساسية ويمكّنها من إدخال الفلسفة والسياسة والاقتصاد ومسائل غربية في الفكر الإسلامي الحديث. وهكذا تصبح الشورى عند المعتدلين وكل الحركات الإسلامية المعتدلة مصدر مشروعية السلطة، بينما يتوقف استمرار المشروعية على تطبيق الشريعة وقبول الجماعة.

إن ديمقراطية حقيقية، مؤسسة على الشريعة، تمهد الطريق للتفاهم بين الشرق والغرب. فالأصولية المعتدلة تتبنى الديمقراطية الليبرالية بطريقة إسلامية؛ أما الأصولية المتشددة فتتبنى الديمقراطية الشعبية بطريقة سلطوية. كما إنَّ الأصولية المعتدلة لا تفترض أي صراع دائم بين الأنظمة والمؤسسات الإسلامية والأنظمة والمؤسسات الغربية. بهذا الشكل، يجمع الأصوليون المعتدلون والإصلاحيون الشرق مع الغرب عبر تبني مقولات حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية. أما الصراع بين الشرق والغرب فهو صراع سياسي واقتصادي، لا ديني أو ثقافي. فالشرق والغرب يتمتعان بأرضية توحيدية مشتركة تمهد الطريق أمام التعاون والتعايش الديني والثقافي.

في غالبية الدول الإسلامية، ليست السياقات السياسية مختلفة عن العصر الوسيط حيث تمارس الديمقراطية شكلاً فقط. ومع أن غالبية الدول الإسلامية لديها برلمانات وأحزاب تتبنى الديمقراطية وحقوق الإنسان وحكم القانون، إلا أنها ليست فعالة. وفي الحقيقة فإن هذه المؤسسات توظف للتغطية على طغيان الأنظمة الحاكمة ولإعطائها صورة حديثة مع العالم الغربي. كل هذه الأمور دفعت بالشعوب الإسلامية بعيداً عن هذه المؤسسات ومحاولة إيجاد مؤسسات أهلية أصيلة تقف في وجه طغيان الدولة التي تتغطى بالمؤسسات الغربية.

لذا، يجب علينا البحث عن الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان كحركة تحرير من طغيان الأنظمة. وهو بحث يتبنى المبادئ الدينية التي لا تتحكم بها الأنظمة أو يمكنها أن

تختزلها من دون خسارة مشروعيتها. وإذا ما كانت الشورى مبدأً قرآنياً، وإذا ما كانت الدولة لا تنزل عند رغبة الشعب، فإن الدولة غير شرعية. إن أسلمة الديمقراطية في الشورى هي بحث عن تمكين الجماعة في مقابل الدولة القمعية. إن هذا الشكل من التمكين الشعبي، والقائم على مبدإ قرآني، يعدل من سلطة الأنظمة القهرية.

إن التيار الإسلامي المعتدل الذي يتبنى الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان يرى أن هذه المفاهيم هي ضرورات عملية. والأكثر أهمية، أنه يرى هذه المفاهيم على أنها بحث عن التحرر والحرية عبر الديمقراطية، وقبول الآخر والانفتاح عبر التعددية، والاحترام والكرامة عبر حقوق الإنسان. وبهذا تتحول هذه المفاهيم إلى مفاهيم مستمدة من القرآن الكريم بسبب ربطها بالدين عبر تفسير ذكرناه سابقاً عن إعادة تفسير المفاهيم القرآنية. لهذا، يتحول هذا البحث إلى جسر بين العالم الإسلامي والعالم الغربي.

المطلوب اليوم أن يقوم الغرب بدعم مسار الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان عوضاً عن دعم الأنظمة الاستبدادية التي ترفض أي معارضة ولا تحترم أياً من حقوق الإنسان. فالغرب بحاجة إلى دعم الديمقراطية على المستوى العالمي مع أنها قد تبدو أنها تخسر في المدى القريب، مع أنها سترْبح على المدى البعيد. وفي عالم متعولم، فإن الغرب لا يمكنه أن لا يتأثر أو تتأثر مصالحه بما يجري في العالم الإسلامي. إن البحث عن الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان هو اليوم مطلب عالمي ليس فقط لشعوب العالم الإسلامي بل في كل العالم. إن اندماج التقنية العالية والرأسمالية المتقدمة والبحث عن الديمقراطية هي علاقة متفجرة إذا كان ينقصها العدل والمساواة، ليس، فقط، في الدول نفسها بل بين الدول. ومع أن هذه الخصائص هي التي تصوغ العالم الجديد إلاّ أنها ليست حكراً على العالم الصناعي بل تشتمل أيضاً على العالم الإسلامي.

المراجــــــع

١ ـ العربيــــة

كتــب

ابن أبي حديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٤ ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**. دمشق: دار البيان، ١٩٦٧.

ـــــ. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الفكر الحديث، [د. ت.].

ـــــ. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م؟].

ـــــ. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. الدار البيضاء: مكتبة المعرفة، [د. ت.].

ـــــ. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١-١٣٢٢هـ/[١٩٠٣-١٩٠٤م؟]. ٤ ج في ٢.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: دار القلم، ١٩٨٧.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة**. تحقيق محمد عمارة وعبد الكريم المراق. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧-١٩٦٨. ٩ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **الأموال**. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ/[١٩٣٤م؟].

ابن عابدين، محمد أمين. **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام**

الأعظم أبي حنيفة النعمان: وبهامشها الشرح المذكور مع بعض تقريرات لبعض الأفاضل. [القاهرة]: المطبعة الميمنية، ١٣٠٧ هـ/ [١٨٩٠م]. ٥ ج.

ابن عربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ/ [١٩١٢م؟].

ـــــ. **فصوص الحكم**. التعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٨.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة**. القاهرة: مطبعة الفتوح الأدبية، ١٣٣١هـ/ [١٩١٢م؟]. ٢ ج في ١.

ـــــ. **كتاب عيون الأخبار**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥-١٩٣٠. ٤ ج.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية في التاريخ**. القاهرة: مطبعة التمدن، ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م. ١٤ ج.

ـــــ. **تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)**.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **مشكاة**.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**.

أبو خليل، شوقي. **التسامح في الإسلام بين المبدأ والتطبيق**. بيروت: منشورات مي، ١٩٩٠.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩-؟]. ٢ ج.

أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب الديني: رؤية نقدية نحو انتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

أبو شامة المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل. **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**. حققه طيار آلتي قولاج. بيروت: دار صادر، [١٩٧٥].

أبو غنيمة، زياد. **الحركة الإسلامية وقضية فلسطين**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٥. (سلسلة دراسات إسلامية هادفة)

أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم. **كتاب الخراج**. القاهرة: بولاق، [د. ت.].

أركون، محمد **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

اسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩. ٢ ج في ١.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠. ٢ ج.

ـــــ. **العروة الوثقى**. القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧.

الألوسي، عادل محي الدين. **الرأي العام في القرن الثالث الهجري، ١٩٨-٢٩٥ هـ/ ٨١٣-٩٠٧ م**. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨-١٩٤٦. ٣ ج.

ـــــ. **ظهر الإسلام**. ط ٣. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣. ٤ ج.

ـــــ. **فجر الإسلام**. ط ٤. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥.

ـــــ. **منجد الإسلام**.

الأنصاري، محمد جابر. **تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **العقائد العضوية**.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. ضبطه وقدم له محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

البرغوثي، إياد. **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

بركات، محمد توفيق. **سيد قطب خلاصة حياته، منهجه في الحركة، والنقد الموجه إليه**. بيروت: دار الدعوة، [١٩؟].

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط ١١. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤.

البزري، دلال. **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**. استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨.

ـــــ. **الفرق بين الفرق**. حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٨.

البليهي، ابراهيم بن عبد الرحمن. **سيد قطب وتراثه الأدبي والفكري، ١٩٠٦-١٩٦٦**. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٧؟.

بن حاج، أبو عبد الفتاح علي. **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام**. بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

البنا، حسن. **أحاديث الجمعة**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨.

ـــــ. **الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي**. بيروت؛ دمشق: دار القلم، ١٩٧٤.

ـــــ. **الدين والسياسة**. بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠.

ـــــ. **السلام في الإسلام**. بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١.

ـــــ. **كلمات خالدة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢.

ـــــ. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. القاهرة: دار القلم، [د. ت.].

ـــــ. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. ط ٤. بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤.

ـــــ. **مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٤.

ـــــ. **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع**. القاهرة: مكتبة الإعتصام، ١٩٦٩.

بني المرجة، موفق. **صحوة الرجل المريض، أو، السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية**. الكويت: أحمد عبد الله الفليج، ١٩٨٤.

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن غمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**.

بيضون، ابراهيم. **الأنصار والرسول: إشكالية الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.

الترابي، حسن. **الإتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤

ـــــ. **الإيمان: أثره في حياة الإنسان**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ـــــ. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ـــــ. **تجديد الفكر الإسلامي**. ط ٢. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧.

ـــــ. **الصلاة عماد الدين**. بيروت: دار القلم، ١٩٧١.

ـــــ. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، والدين والفن**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن محمد. **سنن الترمذي**.

تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة**. دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

ج ١: **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**.

ج ٢: **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى**.

جابر، حسن بن محمد بن علي. **الطريق إلى جماعة المسلمين**. المنصورة، مصر: دار الوفا، ١٩٨٧.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠ (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي** الحديث. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **الإجماع: دراسة في فكرته من خلال تحقيق «باب الإجماع»**. تحقيق ودراسة زهير شفيق كبي. بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣.

جعفر، هشام أحمد عوض. **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٤)

جعيط، هشام. **الفتنة الكبرى: الدين والسياسة في إسلام المرحلة التأسيسية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

جلبي، خالص. **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **كتاب الوزراء والكتاب**. حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٨.

جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٠.

الجوجري، عادل. **الحزب الإسلامي**. [القاهرة]: المركز العربي للصحافة والمنشورات، ١٩٩٣.

حسن، حسن ابراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط ٧. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤-١٩٦٧.

ج ١: **الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب**.

ج ٣: **العصر العباسي الثاني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس**.

حسن، حسن عباس. **الفكر السياسي الشيعي: الأصول والمبادىء**. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٨.

حمادة، محمد ماهر. **الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعة ٢٤٧-٦٥٦هـ/ ٨٦١-١٢٥٨م: دراسة ونصوص**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.]. (سلسلة وثائق الإسلام؛ ٣)

حمودة، حسين محمد أحمد. **أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٩٠.

ـــــ. **من العقيدة إلى الثورة**. بيروت: دار التوير؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨. ٥ ج. (التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم؛ ١)

ج ٥: **التاريخ المتعين (الإيقان والعمل والإمامة)**.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.

حوى، سعيد. **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**. ط ٢. عمّان: دار الأرقم، [١٩٨؟]. (في البناء)

خالدي، صلاح عبد الفتاح. **نظرية التصوير الفني عند سيد قطب**. عمان: دار الفرقان، ١٩٨٣. (دراسات حول سيد قطب وفكره؛ الكتاب ٢)

الخالدي، محمود عبد المجيد. **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤.

الخربوطلي، علي حسني. **أضواء جديدة على تاريخ العالم الإسلامي**. القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٧٦.

الخضري، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٩.

خلف الله، أحمد ربيع عبد الحميد. **الفكر التربوي لدى جماعة الإخوان المسلمين**. تقديم محمد سيف الدين فهمي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

خلف الله، محمد أحمد. **القرآن والدولة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [١٩٧٣].

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية**. الكويت: [د. ن.، د. ت.].

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.

خيرات، محمد. **المرأة في الإسلام**. القاهرة: دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٧٥.

الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**. دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨. ٢ ج.

ـــــ [وآخرون]. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٢)

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**. بيروت: دار المعارف، [د. ت.].

رائف، أحمد. **البوابة السوداء: التاريخ السري للمعتقل: [صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين]**. ط ٢. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

رزق، جابر. **الدولة والسياسة في فكر حسن البنا**. المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٩٨٥. (نحو عقلية إسلامية واعية؛ ٣)

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤-١٣٣٨هـ/[١٩٠٦-١٩١٩م؟]. ٨ ج.

رمضان، عبد العزيز محمد إبراهيم. **الإخوان المسلمين والتنظيم السري، ملحق بالدراسة: الحوار الطويل بين الداعية صلاح شادي والمؤلف**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

الريس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**. ط ٣. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠.

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦-١٣٠٧هـ/[١٨٨٨-١٨٨٩م؟].

الزركشي، أحمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. بيروت: دار المعارف، [د. ت.]. ٤ ج.

زيادة، خالد. **كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين**. لندن: رياض الريس، ١٩٩١.

السعيد، رفعت. **حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

سميح، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

سيد أحمد، رفعت. **تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
ـــــ. **الدين والدولة والثورة**. [القاهرة]: دار الهلال، ١٩٨٥. (كتاب الهلال؛ العدد ٤١٠)
ـــــ. **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس، ١٩٩١. ٢ ج.
ج ١: **الرافضون**.
ج ٢: **الثائرون**.
السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**. بيروت: منشورات دار إقرأ، ١٩٨٤.
ـــــ. **مفاهيم الجماعة في الإسلام**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار القلم، ١٩٨٦.
الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الموافقات**. تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد؛ ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧. ٦ ج.
الشباني، محمد بن عبد الله. **نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام إلى سقوط الدولة العباسية**. الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩١.
شرف، محمد جلال. **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢.
شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
شفيق، منير. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.
ـــــ. **الإسلام ومعركة الحضارة**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١
ـــــ. **الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢
ـــــ. **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.
ـــــ. **النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢.
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار المعارف، ١٩٦١.
الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ/[١٩٠٩م].
صادق، حسن. **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١.
صبحي، أحمد. **في علم الكلام**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

ـــــ. **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩١.
ضيقة، حسن. **أهل العرفان وشوكة السلطان: قراءة في أصول الدولة العثمانية**. بيروت: مجلة الغدير، ١٩٩٤. (كتاب الغدير؛ ٢)
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**.
ـــــ. **جامع البيان في تفسير القرآن**. القاهرة: شركة مصطفى الحلبي، ١٩٥٤.
الطبطبائي، محمد حسين. **نظريات سياسية والحكم في الإسلام**. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٢.
عباس، أحمد. **الإخوان المسلمين في مصر**. القاهرة: دار التوزيع والنشر، ١٩٨٧.
عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمين، أحداث صنعت التاريخ: رأي من الداخل**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩.
عبد الخالق، نيفين. **المعارضة في الفكر الإسلامي**. القاهرة: مكتبة الملك فيصل، ١٩٨٥.
عبد الرازق، أحمد محمد جاد. **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.
عبد السميع، عمرو. **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.
عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة**. ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٨١.
عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.
العبود، صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن. **عقيدة الشيخ ابن عبد الوهاب: السلفية والثورة في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلس العلمي، ١٩٨٧-١٩٨٨. (إحياء التراث الإسلامي؛ ١٧)
عزت، هبة رؤوف. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٨)
العشماوي، محمد سعيد. **الخلافة الإسلامية**. القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٢.
عطوان، حسين. **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. ط ٦. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.
العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات: ورقة عمل**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة إسلامية المعرفة؛ ٩)
علي بن أبي طالب. **نهج البلاغة**. تحقيق محمد عبده. بيروت: دار الهدى الوطنية، [د. ت.].
علي، حيدر إبراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية التعددية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
عماد، عبد الغني. **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.
عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦.

ـــــ. **الإسلام والثورة**. ط ٢ . بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩ .
ـــــ. **الإسلام والحروب الدينية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦ .
ـــــ. **الإسلام وفلسفة الحكم**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩ .
ـــــ. **الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧ . (الإسلام وفلسفة الحكم؛ ١)
ـــــ. **مسلمون ثوار**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ .
عيد، عبد الرزاق. **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**. دمشق: الأهالي للنشر، ١٩٩٧ .
غالب، مصطفى. **جلال الدين الرومي**. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٢ .
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧ .
ـــــ. **تهافت الفلاسفة**.
ـــــ. **فضائح الباطنية**. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ .
ـــــ. **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**. ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر. القاهرة: المطبعة المحمودية، [د. ت.].
ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣٧ . ٢ ج في ١ .
ـــــ. **المستظهري**. القاهرة: المطبعة المحمودية، ١٣٣٢هـ/[١٩١٣م].
الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ .
ـــــ. **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**. ط ٢ منقحة ومزيدة. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣ .
ـــــ وحسن الترابي. **الحركة الإسلامية والتحديث**. بيروت: دار الجيل؛ الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠ .
غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥ .
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **المدينة الفاضلة**. بيروت: المؤسسة الشرقية، ١٩٨٠ .
فاسي، علال [وآخرون]. **دروس في الحركة السلفية: الشرق والغرب العربيين**. الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٨٦ .
فخري، ماجد. **الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢ .
الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **قاموس المحيط**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦ .
قاسم، قاسم عبده. **اليهود في مصر منذ الفتح الإسلامي حتى الغزو العثماني**. بيروت: دار الفكر للدراسات والتوزيع، ١٩٨٧ .
القرضاوي، يوسف. **بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨ . (حتمية الحل الإسلامي؛ ١)

ـــــ . **الخصائص العامة للإسلام**. ط ٢ جديدة منقحة ومزيدة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.
ـــــ . **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**. ط ٢ جديدة ومنقحة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.
قرقر، محمد مرو. **دور الحركة الإسلامية في تصفية الإقطاع**. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠.
قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. ط ٨. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.
ـــــ . **تفسير آيات الربا**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.
ـــــ . **السلام العالمي والإسلام**. ط ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.
ـــــ . **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.
ـــــ . **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠.
ـــــ . **في التاريخ . . فكرة ومنهاج**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.
ـــــ . **في ظلال القرآن**. بيروت: دار الشروق، [د. ت.].
ـــــ . **المستقبل لهذا الدين**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.
ـــــ . **معالم في الطريق**. ط ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠.
ـــــ . **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ٤. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.
ـــــ . **نحو مجتمع إسلامي**. ط ٦. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.
ـــــ . **هذا الدين**. ط ٤. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.].
الكردي، راجح عبد الحميد. **الإتجاه السلفي: بين الأصالة والمعاصرة**. عمان: دار عمار، ١٩٨٩.
كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣)
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**. حققه وعلق عليه مصطفى السقا. ط ٣. القاهرة: البابي، ١٩٥٥. (تراث الإسلام؛ ٢)
ـــــ . **الأحكام السلطانية**. القاهرة: الوطن، [د. ت.].
المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن**. قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٧١.
محافظة، علي. **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الإتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.
محفوظ، محمد. **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**. لندن: رياض الريس، ١٩٨٨.
محمد، محسن. **من قتل حسن البنا؟**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.
مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١. ٢ ج.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بيروت: دار الأندلس، [د. ت.].
معجم ألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣-١٩٦٩. ٥ ج.

مفتي، محمد ومحمد أحمد سامي الصالح الوكيل. **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠.
المودودي، أبو الأعلى. **الجهاد في سبيل الله**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣
ـــــ. **حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية**. بيروت: دار نشر القرآن الكريم، ١٩٨٤.
ـــــ. **منهاج الإنقلاب الإسلامي**. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.
ـــــ. **نحن والحضارة الغربية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.
موسى، سليمان. **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.
الموسوي، محسن. **دولة الرسول**. بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٠.
الموصللي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.
الميانجي، علي الأحمدي. **مكاتيب الرسول**.
النبهاني، تقي الدين. **التكتل الحزبي**. ط ٢. القدس: [د. ن.]، ١٩٥٣.
ـــــ. **نظام الحكم في الإسلام**. القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢.
النجار، عبد المجيد عمر. **دور الحريات العامة في الوحدة الفكرية بين المسلمين**. هرندن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.
الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. ط ٨. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.
هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.
ـــــ. **القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.
وات، و. مونتغمري. **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**. ترجمه عن الإنجليزية صبحي حديدي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.
يموت، شفيق. **أهل الذمة في مختلف أطوارهم وعصورهم**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩١.

دوريــــات

الاجتهاد: السنة ٥، العدد ١٩، ١٩٩٣، والعدد ٢٨، صيف ١٩٩٥.
البشري، طارق. «عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية.» **منبر الحوار**: السنة ٤، العدد ١٣، ربيع ١٩٨٩.
بيروت المساء: ١٥/٥/١٩٩٣.
تاجي فاروقي، سهى. «نظرية الدولة الإسلامية والواقع المعاصر: حالة دراسية.» **قراءات معاصرة**: السنة ٥، ربيع ١٩٩١.
الترابي، حسن. «أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب.» **شؤون الأوسط**: العدد ٣٦، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤.

ـــــــ. «أولويات الحركة الإسلامية.» **منبر الشرق**: السنة ١، آذار/ مارس ١٩٩٢.
الحامدي، محمد الهاشمي. «أولويات مهمة في دفاتر الحركة الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان.» **المستقبل الإسلامي**: العدد ٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١.
حرب، علي. «في الاختلاف.» **منبر الحوار**: السنة ٣، العدد ١٢، ١٩٨٨-١٩٨٩.
الحياة: ٣/ ٨/ ١٩٩٣.
الديار: ٢٥/ ٩/ ١٩٩٣.
زهر الدين، صالح. «نهضوية الأمير شكيب أرسلان.» **الفكر العربي**: السنة ٦، العددان ٣٩-٤٠، حزيران/ يونيو-تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥.
السفير: ٢٥/ ٩/ ١٩٩٣.
السيد، رضوان. «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة.» **الاجتهاد**: السنة ٦، العدد ٢٥، خريف ١٩٩٤.
عطا، عبد الخبير محمود. «الحركة الإسلامية وقضية التعددية.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العددان ٥-٦، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.
العوا، محمد سليم. «التعددية السياسية من منظور إسلامي.» **منبر الحوار**: السنة ٦، العدد ٢٠، شتاء ١٩٩١.
الغنوشي، راشد. «الإسلام والغرب.» **الغدير**: العددان ١٠-١١، ١٩٩٠.
ـــــــ. «الحوار.» **قراءات سياسية**: السنة ١، العدد ٤، خريف ١٩٩١.
ـــــــ. «مستقبل التيار الإسلامي.» **منبر الشرق**: السنة ١، العدد ١، آذار/ مارس ١٩٩٢.
القدومي، مروان. «السياسية الأموية تجاه أهل الذمة.» **الدعوة الإسلامية**: السنة ٥، ١٩٨٨.
«مجتمع مدني منشود.» **مستقبل العالم الإسلامي**: السنة ١، العدد ٤، خريف ١٩٩١.
مراد، ابراهيم. «حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي.» **الفكر العربي**: السنة ٦، العددان ٣٩-٤٠، حزيران/ يونيو-تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥.
منبر الشرق: العدد ١، آذار/ مارس ١٩٩٢.
المولوي، فيصل. «المرأة وتحديات المجتمع المعاصر.» **الإنسان المعاصر** (مركز البيان الثقافي): العدد ٣، شتاء ١٩٩٦.
نجار، شكري. «مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة.» **الفكر العربي**: السنة ٦، العددان ٣٩-٤٠، حزيران/ يونيو-تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥.

ندوات، مؤتمرات

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. تحرير إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)
الدين في المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.* Foreword by Mahmoud Ayoub. Albany, NY: State University of New York Press, 1996. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

____(ed). *Islamic Resurgence, Challenges, Directions and Future Perspectives: A Round Table with Prof. Khursid Ahmad.* Tampa, FL: World and Islam Studies Enterprise, 1994. (WISE Series in Modern Islamic Thought)

Abul-Fadl, Mona. *Introducing Islam from Within: Alternative Perspective.* Markfield; Leicester, UK: Islamic Foundation, 1991.

Abu Sulayman, Abdul Hamid. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought.* Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1987. (Islamization of Knowledge Series; 1)

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt; a Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh.* New York: Russel and Russel, [1968]. (American University of Cairo, Oriental Studies)

El-Ahdab, Abdul Hamid *Arbitration with the Arab Countries.* Deventer, The Netherlands; Boston, MA: Kluwer Law and Taxation Publishers, 1990.

Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Perdicament and Promise.* New York; London: Routledge, 1992.

Ajami, Fouad. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981.

Allen, Richard. *Imperialism and Nationalism in the Fertile Crescent; Sources and Prospects of the Arab-Israeli Conflict.* London: Oxford University Press, 1975.

Anderson, Sean and Stephen Sloan. *Historical Dictionary of Terrorism.* Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1995. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 4)

Antoun, Richard T. and Mary Elaine Hegland (eds). *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.

Appleby, R. Scott (ed.). *Spokesmen for the Despised; Fundamentalist Leaders of the Middle East.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Arjomand, Said Amir. *Authority and Political Culture in Shi'ism.* Albany, NY: State University of New York Press, 1988. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

____. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 17.)

Armajani, Yahya. *Middle East: Past and Present.* Englewood Cliff, NJ: Prentice-Hall Inc., 1979.

Ayalon, Ami (ed.). *Middle East Contemporary Survey.* Boulder, CO: Westview Press, 1989.

Ayoob, Mohammad (ed.). *The Politics of Islamic Reassertion.* New York: St. Martin's Press, 1981.

Ayubi, Nazih. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East.* London; New York: I. B. Tauris, 1995.

____. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* New York; London: Routledge, 1991.

Badawi, M. A. Zaki. *The Reformers of Egypt*. London: Croom Helm, 1967.
Binder, Leonard. *The Ideological Revolution in the Middle East*. New York: Wiley, 1964.
____. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.
Burke, Edmond. *Struggle for Survival in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris, 1994.
Burrows, Bernard. *Footnotes in the Sand: The Gulf in Transition, 1953-1958*. Salisbury, UK: Michael Russell, 1991.
Charnay, Jean Paul. *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden: Brill, 1971. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 4)
Chelkowski, Peter J. and Robert J. Pranger (eds.). *Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski*. Durham, N.C: Duke University Press, 1988.
Choudhury, G. W. *Islam and the Modern Muslim World*. London: Scorpion Pub., 1993.
Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. Boston, MA: Twayne Publisher, 1990. (Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2)
Cleveland, W. L. *A History of the Middle East*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.
Cole, Juan R. I. and Nikki R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: University Press, 1971. (Islamic Surveys; 2)
Cragg, Kenneth. *Contemporary Counsels in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]. (Islamic Survey; 3)
Curtis, Michael (ed.) *Religion and Politics in the Middle East*. Boulder, CO: Westview Press, 1981. (Westview Special Studies on the Middle East)
Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995. (Contemporary Issues in the Middle East)
Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.) *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1982.
Durrany, K. S. *Impact of Islamic Fundamentalism*. Bangalore, India: ISPCK, 1993.
East, Roger and Tanya Joseph (eds.). *Political Parties of Africa and the Middle East: A Reference Guide*. Harlow, Essex, UK: Longman; Detroit, MI: Gale Research, 1993. (Longman Current Affairs)
Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, TX: University of Texas Press, 1982. (Modern Middle East Series)
Entelis, John P. *Comparative Politics of North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)
El-Erian, Mohamad A. *Jamjoom: A Profile of Islam, Past, Present, and Future: A Resource Book of Islam and the Muslim World*. Melbourne: Islamic Publications, 1990.
Esposito, John L. *Islam and Politics*. 3rd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991. (Contemporary Issues in the Middle East)
____. *Islam: The Straight Path*. Expanded ed. New York: Oxford University Press, 1994.
____. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1992.
____ and John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.
____ (ed.) *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)
____. *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.
Fuller, Graham E. *Islamic Fundamentalism in the Northern Tier Countries: An Integrative View*. Santa Monica, CA: Westview Press, 1991. (Rand Corporation Research Study)

____ and Ian O. Lesser. *A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West.* Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Gellner, Earnest. *Culture, Identity and Politics.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1988.

Gerami, Shahin. *Women and Fundamentalism: Islam and Christianity.* New York: Garland Publishers, 1996. (Garland Reference Library of the Humanities; vol. 1516. Women's History and Culture; vol. 9)

Ghadbian, Najib. *Democratization and Islamist Challenge in the Arab World.* Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture and Society in Arab North Africa)

Gibb, Hamilton A. R. *Modern Trends in Islam.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947.

____. *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World.* New York: AMS Press, 1973.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East.* London: I. B. Tauris, 1994.

Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam.* London: Stacey International, 1989.

Guazzone, Laura (ed). *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World.* Reading, UK: Ithaca Press, 1995. (International Politics of the Middle East Series; 3)

Guolo, Renzo. *Il partito di dio: L'Islam radicale contro l'Occidente.* Prefazione di Enzo Pace. Milan; Guerini e Associati, 1994. (Frontiere; 3)

Haddad, Robert M. *Syrian Christians in Muslim society; an Interpretation,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970. (Princeton Studies on the Near East)

Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany, NY: State University of New York Press, 1982.

Halliday, Fred. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics of the Middle East.* London; New York: I. B. Tauris, 1996.

____ and Hamza Alavi (eds.) *State and Ideology in the Middle East and Pakistan.* New York: Monthly Review Press; Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillian Education, 1988.

Harris, Christina Phelps. *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood.* Westport, CT: Hyperion Press, 1981. (Hoover Institution Publications)

Hassan, Badrul. *Milestones.* Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

Hiro, Dilip. *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism.* New York: Routledge, 1989.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1990.

Hudson. Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Hunter, Shireen T. (ed.) *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988. (Indiana Series in Arab Islamic Studies)

Husain, Mir Zohair. *Global Islamic Politics.* New York: HaperCollins College Publishers, 1995.

Husaini, Ishak Musa. *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements.* Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956].

Hussain, Asaf. *Islamic Movements in Egypt, Pakistan, and Iran: An Annotated Bibliography.* London: Mansell Pub.; Bronox, NY: H. W. Wilson Co., 1983.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Javid Iqbal, 1960.

Ismael, Tareq Y. and Jacqueline S. Ismael. *The Gulf War and the New World Order: International Relations of the Middle East*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1994.

Israeli, Raphael. *Fundamentalist Islam and Israel: Essays in Interpretation*. Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, 1993. (Milken Library of Jewish Public Affairs)

Jansen, Johannes J. G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

____. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan, 1986.

Jawad, Haifa A. (ed.). *The Middle East in the New World Order*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1994.

Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993 (Comparative Studies in Religion and Society; 5)

Kabuli, Niaz Faizi. *Democracy According to Islam*. Pittsburgh, PA: Dorrance Pub. Co., 1994.

Kaplan, Lawrence (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.

Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani.»* Berkeley, CA: University of California Press, 1968.

Kedourie, Elie. *Afghani and Abduh*. London: Frank Cass, 1966.

Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh*. Translated from the French by Jon Rothschild. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley, CA: California University Press, 1966.

Khadduri, Majid. *Political Trends in the Arab World; the Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1970.

Korbani, Agnes. *The Political Dictionary of Modern Middle East*. Lanham, MD: University Press of America, 1995.

Kramer, Martin. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1996.

____. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press, 1986.

Laffin, John. *Holy War, Islam Fights*. London: Grafton Books, 1988.

Lambton, Ann K S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981.

Landau, Jacob M. *The Politics of Pan-islam: Ideology and Organization*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1992.

Laurent, J. *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquete arabe jusqu'en 836*. Paris: Fontemoing et cie (E. de Boccard), 1919. (Bibliothèque des écoles francaises d'Athènes et de Rome; fasc. 117)

Lawrence, Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper and Row, 1989.

____. *Religious Fundamentalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1993.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Lemu, Aisha B. *Laxity, Moderation, and Extremism in Islam*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1993. (Occasional Papers; 5)

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sader, Najaf, and the Shi'i International*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Middle East Library; 29)

Maqsood, Ruqaiyyah Waris. *Islam: A Dictionary*. Cheltenham, UK: Thornes Ltd., 1996.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.) *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994. (Fundamentalism Project; v. 4)

____ and ____. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (Fundamentalism Project; v. 2)

____ and ____. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (Fundamentalism Project; v. 3)

____ and ____. *Fundamentalisms Observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. (Fundamentalism Project; v. 1)

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Traditions and Politics*. 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Memoirs of Hasan al-Banna. Translated by M. N. Shaikh. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

Menashri, David (ed.). *The Iranian Revolution and the Muslim World*. Boulder, CO: Westview Press, 1990. (Westview Special Studies on the Middle East)

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, MA; New York: Schenkman Pub. Co., 1975.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press, 1969. (Middle Eastern Monographs; 9)

Mortimer, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam*. London: Faber and Faber, 1982.

Moten, Abdul Rashid. *Political Science: An Islamic Perspective*. Houndmills, Basingstoke: Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1996.

Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Pantheon Books, [1988].

Moussalli, Ahmad. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 1999. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 23)

____. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut, 1992.

Munson, Henry (Jr.). *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Mutahhari, Mohammad S. *Jihad: The Holy of Islam and its Legitimacy in the Qur'an*. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985.

Mutalib, Hussin and Taj ul-Islam Hashmi (eds.). *Islam, Muslims and the Modern State: Case-studies of Muslims in Thirteen Countries*. Basingstoke, Hampshire: Macmillian Press; New York: St. Martin's Press, 1994.

Nacos, Brigitte L. *Terrorism and the Media: From the Iran Hostage Crisis to the World Trade Centre Bombing*. New York: Columbia University Press, 1994.

Nadvi, Syed Habibul Huque. *Islamic Fundamentalism: A Theology of Liberation and Renaissance*. Durban, South Africa: Academia, 1995.

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam.* London: Unwin Hyman, 1988.
____. *Traditional Islam in the Modern World.* London; New York: K. Paul International, 1987.
____, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (eds.). *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History.* Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
_____, _____ and _____. *Shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality.* Albany, NY: State University of New York Press, 1988.
Niblock, Tim and Emma Murphy (eds.). *Economic and Political Liberalism in the Middle East.* London; New York: British Academic Press, 1993.
Nielsen, Niels C. *Fundamentalism, Mythos, and World Religions.* Albany, NY: State University of New York, 1993.
Norton, Augustus Richard (ed.) *Civil Society in the Middle East.* Leiden; New York: Brill, 1995. 2 vols. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East; v. 50)
O'Ballance, Edgar. *Islamic Fundamentalist Terrorism, 1979-95: The Iranian Connection.* Washington Square, NY: New York University Press, 1996.
Peretz, Don, Richard U. Moench and Safia K. Mohsen. *Islam: Legacy of the Past, Challenge of the Future.* New York: New Horizon Press, 1984.
Peters, F. E. *Allah's Commonwealth: A History of Islam in the Near East, 600-1100 AD.* New York: Simon and Schuster, [1973].
Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
Rahman, Fazlur. *Islam.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
Religion and Citizenship in Europe and the Arab World. Edited by Jørgen S. Nielsen. London: Grey Seal, 1992. (CSIC Studies on Islam and Christianity)
Richards, Alan and John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East: State, Class, and Economic Development.* Boulder, CO: Westview Press, 1990.
Roff, William (ed.). *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse.* London: Croom Helm, 1987.
Rondot, Pierre. *The Militant Fundamentalist Current in the Muslim Community.* Brussels, Belgium: Pro Mundi Vita, 1982. (Pro Mundi Vita Bulletin; 89)
Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam.* Translated by Carol Volk. London: I. B. Tarius; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
Rubin, Barry. *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics.* New York: St. Martin'sPress, 1990.
Ruedy, John (ed.). *Islamism and Secularism in North Africa.* New York: St. Martin's Press, 1994.
Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism.* Albany, NY: State University of New York Press, 1981.
Safi, Louay M. *The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World.* Lanham, MD: University Press of America, 1994.
Salamé, Ghassan (ed.). *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World.* London; New York: I. B. Tauris, 1994.
Satloff, Robert B. (ed.). *The Politics of Change in Saudi Arabia.* Boulder, CO: Westview, 1993.
Schwedler, Jillian (ed.). *Toward Civil Society in the Middle East.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 1995.
Shahin, Emad Eldin. *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa.* Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)

Sivan, Emmanuel. *Interpretations of Islam: Past and Present.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1985.

____. *Islamic Fundamentalism and Anti-Semitism* (Hebrew). Jerusalem: Shazar Library, Institute of Contemporary Jewry, Hebrew University of Jerusalem, 1985.

_____. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* Enl. ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

____ and Menachem Friedman (eds.). *Religious Radicalism and Politics in the Middle East.* Albany, NY: State University of New York Press, 1990. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

Smith, Wilfred C. *Islam in Modern History.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Tachau, Frank (ed.). *Political Parties of the Middle East and North Africa.* Westport, CT: Greenwood Press, 1994. (Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties)

Taheri, Amir. *Holy Terror: The Inside Story of Islamic Terrorism.* London: Hutchinson, 1987.

Taji-Farouk, Suha. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate.* London: Grey Seal, 1996.

Tamadonfar, Mehran. *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectariansim and Pragmatism.* Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)

Tamimi, Azzam (ed.). *Power-sharing Islam?.* London: Liberty for Muslim World Publications, 1993.

Taylor, Alan R. *The Islamic Question in the Middle East Politics.* Boulder, CO: Westview Press, 1988.

Taylor, Peter. *States of Terror: Democracy and Political Violence.* London: Penguin; BBC Books, 1993.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder.* Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

_____. *The Crisis of Modern Islam in a Pre-industrial Culture in the Scientific-technological Age.* Salt Lake City: University of Utah, 1988.

_____. *Religious Fundamentalism and Ethnicity in the Crisis of the Nation-state in the Middle East: Subordinate Islamic and Pan-arab Identities and Subordinate Islamic and Sectarian Identities.* Berkeley, CA: Center for German and European Studies, European Studies, 1992.

Tucker, Judith E. (ed.). *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism.* London; New York: Routledge, 1994.

Voll, John. *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography.* New York: Greenwood Press, 1991.

____. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994. (Contemporary Issues on the Middle East)

Von Grunebaun, Gustave. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity.* Westport, CT: Greenwood Press, 1983.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought: The Basic Concepts.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968. (Islamic Surveys; 6)

____. *Muhammad at Mecca.* Oxford: Clarendon Press, 1965.

____. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Woodward, Peter and Murray Forsyth (eds.). *Conflict and Peace in the Horn of Africa: Federalism and its Alternative*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, VT: Dartmouth Pub. Co., 1994.

Youssef, Michael. *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West*. Leiden: E. J. Brill, 1985. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes socials économiques et politiques du Moyen Orient; v. 39)

Zartman, William and William Mark Habeeb (eds.). *Polity and Society in Contemporary North Africa*. Boulder, CO: Westview Press, 1993. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)

Zebiri, Kate. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*. 2nd ed. London: I. B. Tauris, 1993.

Periodicals

Abaza, Mona. «The Discourse of Islamic Fundamentalism in the Middle East and Southeast Asia: A Critical Perspective.» *Sojourn* (Singapore): vol. 6, no. 1 (1991).

Abedin, Syed Z. «Islamic Fundamentalism, Islamic Ummah and the World Conference on Muslim Minorities.» *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*: vol.12, July 1991.

Abu Khalil, As'ad. «The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century.» *Middle East Journal*: vol. 48, Autumn 1994.

____. «A Viable Partnership: Islam, Democracy, and the Arab World.» *Harvard International Review*: vol. 15, no. 2, Winter 1992-1993.

Abu-Lughod, Ibrahim. «Retreat from the Secular Path?: Islamic Dilemmas of Arab Politics.» *Review of Politics*: vol. 28, no. 4, 1966.

Abu-Rabi', Ibrahim M. «Islamic Resurgence and the «Problem of Tradition» in the Modern Arab World: The Contemporary Debate.» *Islamic Studies*: vol. 34, no. 1, Spring 1995.

____. «A Note on Some Recent Western Writings on Islamic Resurgence.» *Al-Tawhid*: 11, nos. 3-4, January-June 1994.

Addi, Lahaouari. «Islamist Utopia and Democracy.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 542, no. 2, November 1992.

Adelowo, Dada. «The Concept of Tauhid in Islam: A Theological Review.» *Islamic Quarterly*: vol. 35, no. 1, 1991.

Afshari, Reza. «An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights.» *Human Rights Quarterly*: vol. 16, May 1994.

Ahady, Anwar-ul-Haq. «The Decline of Islamic Fundamentalism.» *Journal of Asian and African Studies*: vol.27, nos. 3-4, 1992.

Ahrari, M. Ehsan. «Islam as a Source of Conflict and Change in the Middle East.» *Security Dialogue*: vol. 25, no. 2, 1994.

Amuzegar, Jehangir. «The Truth and Illusion of Islamic Fundamentalism.» *SAIS Review*: vol. 13, Summer-Fall 1993.

Anderson, Gerald (ed.). «Challenge of Islam for Christian Missions.» *International Bulletin of Missionary Research*: vol. 17, 1993.

Anderson, Lisa. «Liberalism, Islam, and the Arab State.» *Dissent*: vol. 41, no. 4, Fall 1994.

_____. «Liberalism in Northern Africa.» *Current History*: vol. 89, no. 546, April 1990.

_____. «Obligation and Accountability: Islamic Politics in North Africa.» *Daedalus*: no. 120 (3), Summer 1991.

_____. «Remaking the Middle East: The Prospects for Democracy and Stability.» *Ethics and International Affairs*: vol. 6, 1992.

_____. «The State in the Middle East and North Africa.» *Comparative Politics*: vol. 20, no. 1, 1987.

Avinery, Shlomo. «The Return to Islam.» *Dissent*: vol. 40, Fall 1993.

Al-Azami, Tarik Hamdi. «Religion, Identity, and State in Modern Islam.» *Muslim World*: vol. 84, nos. 3-4, July-October 1994.

Al-Azm, Sadiq. «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches (Parts 1).» *South Asia Bulletin*: vol. 13, nos. 1-2, 1993.

____. «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches (Parts 2).» *South Asia Bulletin*: vol. 14, no. 1, 1994.

Azzam, Maha. «The Gulf Crisis: Perceptions in the Muslim World.» *International Affairs*: vol. 67, July 1991.

Babeair, Abdulwahab Saleh. «Contemporary Islamic Revivalism: A Movement or a Moment?.» *Islamic Quarterly*: vol. 37, no. 1, 1993.

Cantouri, Louis J. (ed.) «Democratization in the Middle East.» *American-Arab Affairs*: vol. 36, Spring 1991.

Chafri, Farida Faouzia. «When Galileo Meets Allah, Islam: The Politics of Monontheism.» *New Perspectives Quarterly*: vol. 11, no. 2, Spring 1994.

Choueiri, Youssef M. «Theoretical Paradigms of Islamic Movements.» *Political Studies*: vol. 41, no. 1, March 1993.

Dallal, Ahmad. «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 113, no. 3, July-September 1993.

Dekmejian, R. Hrair. «The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives.» *Middle East Journal*: vol. 34, Winter 1980.

Esposito, John E. and James P. Piscatori, «Democratization and Islam.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.

Falk, Richard. «In Search of a New World Model.» *Current History*: vol. 92, April 1993.

Farah, Caesar. «Political Dimensions of Islamic Fundamentalism.» *Digest of Middle East Studies*: vol. 5, Spring 1996.

Hadar, Leon T. «What Green Peril?.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 2, Spring 1993.

Hamadani, Abbas. «Islamic Fundamentalism.» *Mediterranean Quarterly*: vol. 4, no. 4, Fall 1993.

Hamad, Wadood. «The Dialectics of Revolutionary Islamic Thought and Action.» *Arab Review*: vol. 2, no. 3, 1994.

Hamdi, Mohamed Elhachmi. «Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, 1996.

Harik, Iliya. «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World.» *Journal of Democracy*: vol. 5, no. 3, July 1994.

Hottinger, Arnold. «How Dangerous is Islamism?.» *Swiss Review of World Affairs*: vol. 1, January 1994.

Hovsepian, Nubar. «Competing Identities in the Arab World.» *Journal of International Affairs*: vol. 49, no. 1, Summer 1995.

Hudson, Michael. «After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.

Hyman, Anthony. «Islamic Bogeymen.» *World Today*: vol. 46, nos. 8-9, August-September 1990.

_____. «The Muslim Fundamentalism.» *Conflict Studies*: no. 174, 1985.

Ibrahim, Anwar. «The Ummah and Tomorrow's World.» *Futures*: 23 April 1991.
Ibrahim, Saad Eddin. «Islamic Activism: A Rejoinder.» *Security Dialogue*: vol. 25, no. 2, 1994.
Jawad, Haifaa. «Pan-islamism in the Middle East: Prospects and Future.» *Islamic Quarterly*: vol. 37, no. 3, 1993.
Kamali, Mohammad H. «The Approved and Disapproved Varieties of Personal Opinion in Islam.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 7, no. 1, March 1990.
Karabell, Zachary. «The Wrong Threat: The United States and Islamic Fundamentalism.» *World Policy Journal*: vol. 12, no. 2, Summer 1995.
Kayali, Hasan. «Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 27, no. 3, August 1995.
Kelidar, Abbas. «States without Foundations: The Political Evolution of State and Society in the Arab East.» *Journal of Contemporary History*: vol. 28, no. 2, 1993.
Kerr, David A. «The Challenge of Islamic Fundamentalism for Christians.» *International Bulletin of Missionary Research*: vol. 17, October 1993.
Koningsveld, P. S van. «Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages.» *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 6, no. 1, June 1995.
Kramer, Gudurn. «Liberalization and Democracy in the Arab World.» *Middle East Report*: vol. 22, no. 174, January- February 1992.
Kramer, Martin. «Islam versus Democracy.» *Commentary*: vol. 95, January 1993.
Mohamed, Yasien. «Islamization: A Revivalist Response to Modernity.» *Muslim Education Quarterly*: vol. 10, no. 2, Winter 1993.
Monshipouri, Mahmood and Christopher G. Kukla. «Islam, Democracy and Human Rights: The Continuing Debate in the West.» *Middle East Policy*: vol. 3, no. 2, no. 2, Spring 1994.
Moussalli, Ahmad A. «Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and the Islamic State.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 4, no. 2, 1993.
_____. «Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and Shura.» *Middle Eastern Studies*: vol. 30, no. 1, 1994.
_____. «Islamist Perspectives of Regime Political Response: The Case of Lebanon and Palestine.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 18, no. 3, Summer 1996.
____. «Sayyid Qutb's View of Knowledge.» *American Journal of Islamic social Sciences*: vol. 7, no. 3, 1990.
Mutalib, Hussin. «Islamic Resurgence and the Twenty-First Century: Redefining the Old Agendas in a New Age.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 13, no. 1, Spring 1996.
Nafi, Basheer. «Contemporary Islamic Political Forces: Traditional or Modern.» *Arab Review*: vol. 3, no. 1, 1994.
Nasr, Seyyed Vali Reza. «Religious Modernism in the Arab World, India and Iran: The Perils and Prospects of a Discourse.» *Muslim World*: vol. 83, no. 1, January 1993.
Nasrin, T. «On Islamic Fundamentalism.»*Humanist* (Buffalo): vol. 56, no. 4, July-August 1996.
Nielsen, J. S. «Will Religious Fundamentalism Become Increasingly Violent?.» *International Journal on Group Rights*: vol. 2, 1994.
Norton, Augustus Richard. «The Challenge of Inclusion in the Middle East.» *Current History*: vol. 94, January 1995.
____. «The Future of Civil Society in the Middle East.» *Middle East Journal*: vol. 47, no. 2, Spring 1993.

Ogutcu, Mehmet. «Islam and the West: Can Turkey Bridge the Gap?.» *Futures*: vol. 26, no. 8, October 1994.

Paris, Jonathan S. «When to Worry in the Middle East: Threat from Islamic Fundamentalism.» *Orbis*: vol. 37, Fall 1993.

Pieterse, Jan Nederveen. «Fundamentalism Discourse: Enemy Images.» *Women against Fundamentalism Journal*: vol. 1, no. 5, 1994.

Pipes, Daniel. «Islam's Intramural Struggle.» *National Interest*: vol. 35, Spring 1994.

Regan, D. «Islamic Resurgence: Characteristics, Causes, Consequences and Implications.» *Journal of Political and Military Sociology*: vol. 21, no. 2, 1993.

Roberson, B. A. «Islam and Europe: An Enigma of a Myth?.» *Middle Eastern Journal*: vol. 48, no. 2, Spring 1994.

Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate.» *Middle East Report*: no. 183, July-August 1993.

Said, Abdul Aziz. «Islamic Fundamentalism and the West.» *Mediterranean Quarterly*: vol. 3, Fall 1992.

Saif, Walid. «Human Rights and Islamic Revivalism.» *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 5 no. 1, 1994.

Salamé, Ghassan. «Islam and the West.» *Foreign Policy*: no. 90, Spring 1993.

Schliefer, S. Abdullah. «Jihad: Modernist Apologies, Modern Apologetics.» *Islamic Quarterly*: vol. 28, no. 1, 1984.

Schmid, E. «Turkey: Rising Power of Islamic Fundamentalism.» *Women against Fundamentalism Journal*: vol. 1, no. 6, 1994.

Seman, Wanis A. «The Double-edged Challenge of Islamic Fundamentalism.» *Mission Studier*: vol. 11, no. 2, 1994.

«Statement of the Muslim Brotherhood on the Role of Muslim Women in Islamic Society and its Stand on the Women's Rights to Vote, Be Elected, and Occupy Public and Governmental Posts, and Work in General.» *Encounter*: vol. 1, no. 3, 1995.

Taji-Farouki, Suha. «A Case-Study in Contemporary Political Islam and the Palestine Question: The Perspective of Hizb al-Tahrir.» *Studies in Muslim-Jewish Relations*: vol. 2, 1995.

_____. «From Madrid to Washington: Palestinian Islamist Response to Israeli-Palestinian Peace Settlement.» *World Faiths Encounter*: vol. 9, November 1994.

_____. «Islamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of al-Nabahani's Reading of the Canonical Text Sources of Islam.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 11, no. 3, Fall 1994.

Tessler, Mark, and Jolene Jesse. «Gender and Support for Islamist Movements: Evidence from Egypt, Kuwait and Palestine.» *Muslim World*: vol. 86, no. 2, 1996.

Tetreault, Mary Ann. «Gulf Winds: Inclement Political Weather in the Arabian Peninsula.» *Current History*: vol. 95, no. 597, January 1996.

Tibi, Bassam. «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East.» *Middle East Journal*: vol. 37, no. 1, Winter 1983.

Al-Turabi, Hasan. «Islam, Democracy, the State and the West.» Prepared by Louis Cantouri. *Middle East Policy*: vol. 1, no. 23, Summer 1992.

_____. «The Islamic Awakening's New Wave.» *New Perspective Quarterly*: vol. 10, Summer 1993.

Zartman, I. William. «Democracy and Islam: The Cultural Dialectic.» *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*: no. 524, November 1992.



هذا الكتاب

يقدّم الدكتور أحمد الموصللي في هذا الكتاب دراسةً مركّزة على محورٍ شديد الأهميّة، يريد تجديدَ استكشافه والغوص فيه، هو محور «المبادئ الأساسيّة للحكم والسياسة التي تطورّت في التاريخ الإسلامي الأوّل والوسيط». ويهدف ـ كما يقول ـ إلى «تفصيل وتطوير هذه المبادئ والأسس الأوليّة التي لا تتعارض مع الفكر الليبرالي الحديث للديمقراطيّة الغربيّة والتعدّدية وحقوق الإنسان، بالرغم من أنّها نَمَتْ في العالم الإسلامي، تاريخياً، بشكل مختلف عن الغرب». ويحاول في هذا الإطار أن يثبت البراهين التي تؤكّد أنّ هذه المبادئ «تشتمل على مفاهيم العقد السياسي. . . وتقبل الاختلاف والتعدّدية والمعارضة وحقوق الأقليّات والإنسان». . .

وهذه الدراسة ليست «بدراسة تاريخيّة للعصور الإسلاميّة»، لأنّ غايتها هي دراسة الأفكار، ورصد خصائصها وتطوّراتها. ولهذا يمكن القول إنّها تقدّم إسهاماً جدّياً في تحليل الخطاب الإسلامي وتتّبع التنوّعات في مساره.

الدكتور أحمد الموصللي

- مواليد بيروت عام ١٩٥٦.
- أستاذ العلوم السياسيّة في الجامعة الأمريكية في بيروت.
- صدرت له عن مركز دراسات الوحدة العربية **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا** (٢٠٠٤) وله غيرها مؤلّفات عديدة.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-82-116-0